

GOVERNMENT OF INDIA

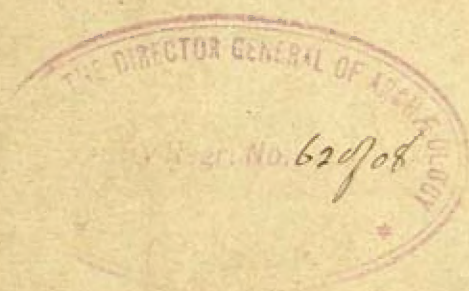
DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL  
LIBRARY**

---

CALL No. 059.095/J.A.  
26197

D.G A. 79.







# JOURNAL ASIATIQUE

---

SEPTIÈME SÉRIE

TOME IV



JOURNAL

OF THE

1801

1802

1803



# JOURNAL ASIATIQUE

OU

## RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES  
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

révisé

PAR MM. BARDIER DE MEYNAUD, BELIN, CHERTONNEAU, DEFRÉMY  
J. DERENBOURG, DEGAT, DELAURIER, FRER, FOUCÂUX  
GARCIN DE TASSY, MOUL, OPPERT, REGNIER, RENAN  
SANGUINETTI, SÉDILLOT, DE SLANE, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME IV

26197

059.095

J. A.



IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE MINISTRE DES BEAUX-ARTS

A L'IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LXXIV

**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL  
LIBRARY, NEW DELHI.**

**Acc. No.** 26197 .....

**Date.** 29.3.57 .....

**Call No.** 059.0957 J.A. ....



# JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET 1874.

---

## PROCÈS-VERBAL

DE LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 30 JUIN 1874.

---

La séance est ouverte à 1 heure par M. Adolphe Régnier, vice-président.

Le procès-verbal de la dernière séance générale est lu et la rédaction en est adoptée.

M. le vice-président donne lecture d'une lettre de M. Mohl, qui prie l'assemblée d'excuser son absence; il a été obligé d'aller aux eaux par raison de santé.

Il est donné lecture d'une lettre de la Société de géographie, accompagnée de documents relatifs au Congrès international des sciences géographiques, lequel se tiendra à Paris, au printemps de 1875. Ces documents seront à la disposition des membres de la Société asiatique.

Est présenté et reçu membre de la Société :

M. PHILASTRE, lieutenant de vaisseau, inspecteur des affaires indigènes en Cochinchine, présenté par MM. Garrez et Specht.



M. Renan, secrétaire, donne lecture de son rapport sur les travaux relatifs à l'Orient.

M. Brunet de Presle lit le rapport de la Commission des censeurs, sur les comptes de l'année 1873.

On procède au dépouillement du scrutin, qui donne les résultats suivants :

Président : M. MOHL.

Vice-présidents : MM. Adolphe RÉGNIER, BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE.

Secrétaire adjoint et bibliothécaire : M. BARBIER DE MEYNARD.

Trésorier : M. DE LONGPÉRIER.

Commission des fonds : MM. GARCIN DE TASSY, BARBIER DE MEYNARD, GAUREZ.

Membres du Conseil : MM. ZOTENBERG, l'abbé BARGÈS, DUGAT, FOUCAUX, SANGUINETTI, GUIGNIAUT, BRUNET DE PRESLE, Charles SCHEFER.

Censeurs : MM. GUIGNIAUT, BRUNET DE PRESLE.

#### OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, mai 1874, in-4°.

Par l'Académie. *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Petersbourg*, t. XIX, n° 6-10 et dernier; t. XX et XXI, n° 1-5. Saint-Petersbourg, 1873-1874, in-4°.

— *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Petersbourg*, t. XVIII, n° 3-5 et dernier;

t. XIX, n<sup>os</sup> 1-3. Saint-Pétersbourg, 1873-1874, in-4°.

Par la rédaction. *Revue africaine*, mars-avril 1874. Alger, in-8°.

Par la Société. *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXVIII<sup>ster</sup> Bd., 1<sup>tes</sup> Heft. Leipzig, 1874, in-8°.

— *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, part 1, n<sup>o</sup> 4, 1873. Calcutta, in-8°.

— *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, n<sup>o</sup> 1, January 1874. Calcutta, in-8°.

— *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, new series, vol. IV, part 1. London, 1874, in-8°.

Par l'éditeur. *The Indian Antiquary*, edited by Jas. Burgess, vol. II, part XXV; vol. III, part XXIX, XXX. Bombay, 1874, in-4°.

De la Bibliotheca Indica :

*Tāṇḍya Māhabrahmaṇa*, fasc. XIX. Calcutta, 1873, in-8°.

*Sāma Veda Suñhitā* (part II), fasc. I. Calcutta, 1874, in-8°.

*Saṇhitā of the Black Yajur Veda*, fasc. XXVIII. Calcutta, 1874, in-8°.

*A'tharvaṇa Upanishads*, fasc. V. Calcutta, 1874, in-8°.

*Prithirāja Rāsau* of Chand Bardai. Edited in the original old hindi by Rev. A. F. Rudolf Hoernle. Part II, fasc. I. Calcutta, 1874, in-8°.



*Haft A'smán* or history of the Masnawí of the Persians, being an Introduction to Nizámi's *Iqbál-námah-i Sikandari*. By the late Maulawí A'ghá Ahmad 'Alí, second persian teacher, Calcutta Madrasah (with a biographical notice by H. Blochmann). Calcutta, 1873, in-8°.

*Farhang i Rashidi*, fasc. XI et XII. Calcutta, 1874, in-8°.

Par M. Kielhorn. *A Supplementary Catalogue of Sanskrit Works* in the Saraswati Bhandaram library of his Highness the Maharaja of Mysore. Bombay, 1874, in-fol. 9 pages.

Par l'auteur. *Monèty vostótchnago khalifáta*. V. Tiesenhausena (Monnaies des khalifes orientaux, par M. Tiesenhausen). Saint-Pétersbourg, 1873, in-4°, LIV-374 pages, 4 pl.

— *Otcherk grammatícheskoï sistèmy Arabof*. Dotsenta Arabskoï slobèsnosti pri Imper. S.-P. Ounivèrsitéti V. Girgassa. (Esquisse du système grammatical des Arabes, par M. Girgass, professeur de littérature arabe à l'Université de Saint-Pétersbourg.) Saint-Pétersbourg, 1873, in-8°, VI-147-11 p.

— *A Grammar of the Arabic Language*, by E. H. Palmer, M. A. fellow of St John's College, and Lord Almoner's reader and professor of Arabic in the University of Cambridge. London, Allen, 1874, in-8°, XXIII-414 pages.

— *The Emperor Akbar's Repudiation of Eslám*, and profession of his own religion called the «To-vohhyd Elahy Akbar Shahy» or «Akbar shah's divine



monotheism », etc., translated by Edw. Rehatsek. Bombay, 1866, in-12, vi-103 p.

Par l'auteur. *Fortune and Misfortune*, two tales translated from the Persian by Edw. Rehatseh, published by Janárdan Rámchandraji. Bombay, 1870, in-8°, iv-120 pages.

— *Amusing Stories*, translated from the Persian by Edw. Rehatsek, published by Dámodar Bábuljí Kirké. Bombay, 1871, in-8°, vii-166 pages.

— *Catalogue of the Arabic, Hindostani, Persian, and Turkish Mss. in the Mulla Firuz Library*. Compiled by Edward Rehatsek, M. C. E., Examiner in Arabic, French, Latin, Persian, etc.; Fellow of the University of Bombay, etc. Bombay, 1873, in-8°, iv-279 pages.

---

**TABEAU**  
**DU CONSEIL D'ADMINISTRATION**

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

DU 30 JUIN 1874.

---

PRÉSIDENT.

M. MOHL.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. AD. RÉGNIER.

BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE.

SECRÉTAIRE.

M. RENAN.

SECRÉTAIRE ADJOINT ET BIBLIOTHÉCAIRE.

M. BARBIER DE MEYNARD.

TRÉSORIER.

M. DE LONGPÉRIER.

COMMISSION DES FONDS.

MM. GARCIN DE TASSY.

BARBIER DE MEYNARD.

GARREZ.

CENSEURS.

MM. GUIGNIAUT.

BRUNET DE PRESLE.

## MEMBRES DU CONSEIL.

MM. FEER.

LANCEREAU.

PAYET DE COURTEILLE.

DE SLANE.

DULAURIER.

OPPERT.

E. SENART.

STANISLAS GUYARD.

DEFRÉMERY.

BRÉAL.

J. DERENEBOURG.

D'HERVEY DE SAINT-DENYS.

SÉDILLOT.

DE KHANIKOFF.

GARBEZ.

CLERMONT-GANNEAU.

ZOTENBERG.

L'abbé BARGÈS.

DEGAT.

FOUCAUX.

SANGUINETTI.

GUIGNIAUT.

BRUNET DE PRESLE.

Charles SCHEPER.



## RAPPORT

SUR

LES TRAVAUX DU CONSEIL DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

PENDANT L'ANNÉE 1873-1874,

FAIT À LA SÉANCE ANNUELLE DE LA SOCIÉTÉ,

LE 30 JUIN 1874.

PAR M. ERNEST RENAN.

---

L'année a été bonne, Messieurs, et nos travaux n'ont pas languì. En certaines branches même, il s'est produit plus d'œuvres importantes que dans aucune des années passées. Si quelques spécialités se sont un peu ralenties, c'est sans doute que les travailleurs qui s'y sont voués se recueillent. Il est d'ailleurs dans la nature de nos études, cultivées par un nombre restreint de personnes et s'étendant à une immense surface historique et géographique, d'éprouver des variations qui ressemblent à celles de la mode, mais n'en ont pas le frivole arbitraire. Il y a des ordres de recherches qui s'épuisent; il en est d'autres, au contraire, à peine soupçonnés autrefois, qui se révèlent et entraînent les nouveaux engagés volontaires de notre petite armée. La con-

fiance de trouver dans les manuscrits de l'Orient les trésors que l'on rêvait il y a cinquante ans s'est un peu affaiblie. La génération qui nous a précédés (et ce fut là sa grandeur) conçut les problèmes historiques, philosophiques et sociaux avec une largeur qui devait entraîner pour la génération suivante bien des mécomptes. La littérature sanscrite (je ne parle pas des Védas), réduite à sa juste valeur, est une littérature intéressante et pleine d'indications pour une antiquité reculée, mais qui ne répond guère à ce que les premiers disciples des savants anglais de Calcutta s'étaient imaginé. L'arabe est resté un précieux instrument d'investigation scientifique; pourtant l'espoir de découvrir des historiens et des polygraphes arabes autres que ceux qui sont connus des érudits européens depuis deux à trois cents ans, s'est fort affaibli. Des barrières se sont élevées de plusieurs côtés où l'enthousiasme de nos devanciers n'avait vu que des perspectives indéfinies. Mais en revanche, quelles acquisitions! Quelles découvertes! La philologie, la mythologie comparées, l'ethnographie, les études préhistoriques atteignant une antiquité à laquelle les savants d'il y a cinquante ans interdisaient de songer; l'épigraphie sémitique nous donnant, pour l'histoire des langues et des religions, des données, maigres si l'on veut, mais irrécusables; l'Égypte et l'Assyrie nous ouvrant des archives d'une inappréciable importance! Non, William Jones et Silvestre de Sacy, revenant de nos jours, ne diraient pas qu'ils avaient

trop espéré. Les importances se sont déplacées; mais le problème du passé de l'humanité ne s'est pas amoindri, et les moyens pour le résoudre se sont multipliés. Courage donc, Messieurs; redoublons d'efforts, à mesure que le champ s'agrandit; notre moisson réclame sans cesse de nouveaux travailleurs, et, comme dans la parabole de l'Évangile, les ouvriers de la dernière heure y sont les bienvenus.

Une perte bien sensible a été celle que nous avons faite en la personne de M. Francis Garnier, enlevé à la fleur de l'âge, dans une expédition, téméraire peut-être, mais où probablement on n'eût trouvé que matière à louange, si elle eût réussi. M. Garnier ne se contenta pas d'avoir été un des membres les plus actifs de l'expédition commandée par M. de Lagrée. Il eut la principale part à la publication du grand ouvrage où les résultats en sont consignés. Comme il avait un sens droit, il comprit bien vite que les problèmes relatifs au passé de l'Indo-Chine ne pouvaient être attaqués que par l'étude des langues et des textes. Il s'y mit résolument, et votre Journal contient de lui, sur l'histoire du Cambodge, quelques essais qui assureront à leur auteur, au seuil de ces études, une place honorable. Meurtrière carrière que celle où Janneau, Garnier sont déjà tombés, victimes de leur ardeur désintéressée, mais où nous avons l'assurance que les vides qu'ils ont laissés seront remplis sur-le-champ. Le zèle est grand dans notre colonie



indo-chinoise; nous sommes sûrs que les bonnes méthodes archéologiques et philologiques s'y acclimateront comme en Algérie et y porteront les mêmes fruits.

M. Francis Meunier appartenait plus aux études classiques qu'aux nôtres. Son esprit judicieux l'avait porté vers le sanscrit; notre brillante école de philologie comparée eut en lui un adepte dévoué. On ne vit jamais un plus honnête esprit, un plus sérieux caractère moral, un plus mâle courage à supporter les rigueurs du sort. Malgré de cruelles infirmités, et d'abord presque sans encouragement, Meunier réussit dans sa solitude à s'initier aux méthodes nouvelles; il y porta sa consciencieuse assiduité, son étonnante patience, et s'il ne se détacha point entièrement des cadres un peu bornés où il avait travaillé d'abord, il étonna plus d'une fois les philologues de l'école comparative par l'abondance de ses dépouillements, la richesse de ses observations, une érudition grammaticale que nul n'égalait. Sa mort prématurée a été pour la Société de linguistique de Paris un véritable deuil. Il contribuait plus que personne à porter, dans les discussions de cette Société, l'ardeur et la sincérité qui les caractérisent.

Cette jeune et vaillante Société est comme le champ clos où nos belles études de philologie comparée se fortifient par la lutte. M. Bréal, M. Louis Havet, M. Bergaigne, M. Barth y tiennent école, et le recueil qu'elle publie est un modèle de saine et

rigoureuse méthode<sup>1</sup>. M. Whitney s'est mêlé à ces débats par d'intéressantes controverses. La phonétique indo-européenne sort de ces belles recherches avec une précision surprenante, et devient ensuite l'instrument d'une foule de petites découvertes pleines d'intérêt. Je ne sais si aucune autre famille de langues prêtera à des analyses aussi fines, aussi instructives. La supériorité de la race indo-européenne ne se voit nulle part mieux que dans l'espèce de limpidité de son langage, qui permet de sonder l'abîme de ses origines à des profondeurs infinies. Dans la *Revue critique*<sup>2</sup>, M. Havet et M. Bergaigne ont discuté ces mêmes problèmes avec sagacité. Enfin la *Revue de linguistique et de philologie comparée*, dirigée par M. Hovelacque<sup>3</sup>, est un recueil honorable, inspiré par un louable désir de savoir et un sincère amour de la vérité.

Que de telles recherches puissent s'égarer, cela est hors de doute, et M. Oppert n'aura pas de contradicteur quand il cherche à les prémunir contre la tendance aux affirmations exagérées<sup>4</sup>. Qu'il ne faille pas tirer sans discernement de la linguistique des conclusions ethnographiques et historiques, personne ne le nie. Tantôt les deux ordres de don-

<sup>1</sup> *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, t. II, 3<sup>e</sup> fascicule, p. 177-240; 4<sup>e</sup> fascicule, p. 241-320. Paris, Franck. — *Bulletin de la même Société*, n<sup>o</sup> 9, p. LXXVII-CVIII.

<sup>2</sup> *Revue critique*, 7 mars et 30 mai 1874. Paris, Franck.

<sup>3</sup> T. VI, 1873-1874. Paris, Maisonneuve, in-8<sup>o</sup>.

<sup>4</sup> *La linguistique comparée et les études ethnographiques*. Paris, Maisonneuve, 1874, 12 pages in-8<sup>o</sup>.

nées coïncident, tantôt ils ne coïncident pas. On peut hésiter cependant à croire que la primitive arrivée de l'aryanisme dans nos contrées puisse être comparée à la conquête romaine, simple conquête d'institutions, de mœurs, de langues, sans apport considérable de sang nouveau. La masse aryenne conquérante se mêla peu, ce semble, aux races inférieures qu'elle trouva établies avant elle sur le sol; dans la plupart des cas, cette conquête paraît avoir été un fait ethnographique en même temps que linguistique.

M. Francis Meunier achevait justement de corriger les épreuves des vastes registres destinés à compléter la traduction de la grammaire comparée de M. Bopp par M. Bréal, quand la mort est venue le frapper. Ces registres<sup>1</sup>, faits en partie sur ceux de M. Arendt, sont très-bien conçus; ils descendent dans les plus menus détails. Grâce à de tels index, on peut maintenant parcourir en tout sens, avec la plus grande facilité, un ouvrage tellement rempli de faits qu'on pouvait, au premier coup d'œil, le regarder comme inabordable. Pour faire un pareil travail, il fallait une science profonde de la linguistique indo-européenne. On sent que, parmi ces innombrables petits détails, il n'y en avait pas un que M. Meunier n'eût pesé, ne se fût assimilé.

<sup>1</sup> *Grammaire comparée des langues indo-européennes*, par M. François Bopp, traduite par M. Michel Bréal, t. V. — Registro détaillé, rédigé par M. Francis Meunier. Paris, Imprimerie nationale. Hachette, 1874, 219 pages gr. in-8°.



M. Stanislas Guyard, notre laborieux et excellent sous-bibliothécaire, a rendu un vrai service en traduisant la grammaire pâlie écrite en russe par M. Minayef<sup>1</sup>. Nous n'avions pas encore de grammaire pâlie en français; celle de Clough est introuvable, et le russe est compris parmi nous de si peu de personnes que l'ouvrage de M. Minayef, intéressant à plus d'un titre, aurait eu, sans la traduction de M. Guyard, bien peu de lecteurs.

Remercions M. Girard de Rialle, car sans son étude sur les dieux du vent dans le Rig-Véda et dans l'Avesta<sup>2</sup>, je n'aurais pas à prononcer devant vous le nom des Védas. Remercions aussi M. Barthélemy Saint-Hilaire de ses intéressantes analyses de l'Outtarakanda<sup>3</sup>, M. Barth<sup>4</sup> et M. Ascoli<sup>5</sup> des savants et judicieux articles, ayant quelquefois la valeur d'études originales, par lesquels il nous tient au courant des publications les plus élevées dans cet ordre d'études. Espérons surtout que le ralentissement de nos études sanscrites n'est que passager; nous avons à cet égard des promesses que nous pouvons escompter sans crainte d'être déçus.

Le bouddhisme, du reste, est chez nous moins

<sup>1</sup> *Grammaire pâlie. Esquisse d'une phonétique et d'une morphologie de la langue pâlie*, par M. Minayef, traduite du russe par M. St. Guyard. Paris, 128 pages in-8°, Ernest Leroux.

<sup>2</sup> *Revue de linguistique*, t. VI, 4<sup>e</sup> fasc. avril 1873, p. 352-362.

<sup>3</sup> *Journal des Savants*, mars et juin 1874.

<sup>4</sup> *Revue critique*, 12 juillet, 1<sup>er</sup> novembre 1874; 28 février, 21 mars, 28 mars, 11 avril, 23 mai, 13 et 20 juin 1874.

<sup>5</sup> *Revue de linguistique*, octobre 1873.

délaissé que la littérature brahmanique et les Védas. Votre journal<sup>1</sup> a publié le commencement d'une belle étude de M. Senart sur la légende de Çakya-mouni. Voilà de la critique très-solide, très-profonde. Dans la partie publiée, M. Senart ne fait que préparer la solution du problème; nous attendons la suite avec impatience. M. Senart montre parfaitement que l'exposé narratif que l'on a considéré jusqu'ici comme la vie de Buddha est moins une biographie légendaire que le développement d'un type d'astronomie mythologique dont Vischnou-Narayana est l'original brahmanique. Au lieu de voir dans la vie de Buddha une création, où diverses influences étrangères à l'Inde se seraient croisées, M. Senart n'y trouve presque aucune invention; le bouddhisme est pour lui un simple épanouissement du brahmanisme populaire. Deux des données qui ont servi de type à la légende du Buddha, le *Tchakra-vartin* et le *Mahapurusha*, lui servent surtout d'argument. Il montre bien qu'on a pris ces mots d'une façon trop réelle, trop historique, pas assez mythologique. Il en recherche le sens dans le brahmanisme et ultérieurement dans un naturalisme primitif. Il pense, comme M. Wassiliew, que le Buddha n'est pas, pour ainsi dire, une personne, que c'est surtout un terme technique, un dogme. Il ne nie pas l'existence d'un personnage réel, ayant servi sinon de *substratum*, au moins d'étai à la légende; mais il croit que les tentatives évhéméristes pour

<sup>1</sup> Août-septembre 1873.



discerner en pareil cas le mythe du réel sont frappées de stérilité. Burnouf était moins sceptique; le *Lalitavistara* était pour lui une biographie légendaire; il ne trouvait rien dans le bouddhisme qui fût du domaine propre de la mythologie.

L'Inde, étant restée mythologique bien plus longtemps et plus fortement que tout autre pays, commande en effet des précautions particulières. Ailleurs une biographie idéale et une biographie réelle peuvent fort bien coexister. Oni certes, la vie du Buddha était en quelque sorte écrite d'avance; la statue du solitaire qui a vécu au vi<sup>e</sup> siècle avant J. C. était coulée dans un moule où ses moindres traits étaient accusés avant qu'il naquit; la preuve est toute cette immense littérature des Djatakas, qui nous montrent le Buddha, avant sa naissance, vivant des milliers de fois, sous des noms divers et dans des circonstances diverses, la même vie qu'il vivra plus tard; mais le livre des *Conformités* nous montre également la vie de François d'Assise comme réalisant un idéal antérieur qui n'est autre que la vie du Christ. Et pourtant François d'Assise est un personnage bien réel, dont la date et le caractère nous sont parfaitement connus. La vie du Christ lui-même n'était-elle pas écrite dans les prophéties censées messianiques? Comme le *tchakravartin*, comme le *mahapurusha*, comme le *buddha*, le *meschiah* juif était aussi en quelque sorte décrit *a priori*; certaines parties de sa biographie ne pouvaient être autres que ce qu'elles furent, et bon gré mal gré l'effort



de la légende eût été assez puissant pour ramener toute réalité à l'idéal tracé par les textes; ce qui n'empêche pas que l'idéal messianique a été représenté dans le temps et dans l'espace par une personnalité réelle. Hâtons-nous de le dire, il n'y a pas en critique deux cas semblables; ce qui est vrai d'une époque, d'un pays, d'une race, ne l'est pas d'un autre pays, d'une autre race, d'une autre époque. J'ai peine à croire cependant que, même dans l'Inde, la légende n'implique pas quelque vérité historique. La couleur générale du moins, le sentiment, peuvent souvent, malgré la fausseté de tous les détails, impliquer une sorte de vérité supérieure, plus vraie que la vérité matérielle, où le hasard des incidents a souvent une grande place.

Peut-être faudra-t-il faire des réserves analogues sur « l'originalité » du bouddhisme naissant. Ce mot a des sens très-divers. Le christianisme naissant est composé tout entier de données juives antérieures; et pourtant le christianisme naissant est un fait de la plus haute originalité. Le devoir de la critique est à la fois de démêler l'erreur qui est inhérente aux récits populaires et de laisser subsister le rôle des individus, sans lequel rien ne s'explique dans le passé. La critique est une anatomie qui doit laisser vivant le sujet qu'elle étudie. Au moins est-il bon qu'à côté des recherches analytiques on laisse à la légende sa place. La légende est fondée à sa manière, et la sacrifier, c'est sacrifier la moitié de l'histoire.

C'est ce qui fait le prix d'un petit volume, aussi distingué par son exécution typographique que par sa forme littéraire<sup>1</sup>, où l'auteur a présenté dans tout son charme et sa poésie ce que nous savons de la légende de Çakyamouni. Les travaux de Burnouf, de Foucaux, de Turnour, de Bigandet, de Schiefner, de Bennet, de Spence Hardy, d'Alabaster, sont là résumés avec talent, dans un style soutenu, exempt de toute affectation de couleur locale et de pastiche, et où pourtant l'auteur a su éviter les gallicismes qui détonnent dans ces remaniements modernes de naïves légendes. C'est le ton spirituel et fin du critique sympathique, qui sait à la fois être touché de ce que ces vieux récits ont d'aimable et sourire de ce qu'ils ont d'enfantin. Sûrement plus d'une fois, en écrivant ces pages, l'auteur a pu se dire comme Quinte Curce : *Equidem plura transscribo quam credo*; mais l'art a ses droits. Les poèmes homériques restent un admirable document historique, même quand on croit que les récits qui les composent ne renferment pas un mot de vérité.

M. Foucaux, à qui il nous est bien permis d'attribuer une part dans cet élégant petit volume, nous a donné, outre une note sur cette insoluble question du *Nirvāna*<sup>2</sup>, la traduction d'une jolie légende<sup>3</sup>, qui

<sup>1</sup> *Histoire du buddha Sakyamouni*, depuis sa naissance jusqu'à sa mort, par M<sup>me</sup> Mary Summer, avec préface et index par M. Ph. Éd. Foucaux. Paris, 1874. xiv-308 pages in-18°. Leroux.

<sup>2</sup> *Revue bibliographique de philologie et d'histoire*, 15 juin 1874. Ernest Leroux.

<sup>3</sup> *Le religieux chassé de la communauté*, conte bouddhique traduit

offre une vive peinture des mœurs de l'Inde, et où l'on admire la charmante allure du récit bouddhique, si agile, si sincère, si lesté, si coulant. Conter est un rare privilège qui suppose un grand sentiment de la naïveté populaire, une complète absence de pédantisme. Ce fut une invention bouddhique, une conséquence de la tentative de prêcher le peuple. Je ne sais si les brahmanes eussent jamais su si bien conter. Les docteurs juifs talmudiques, qui leur ressemblent assez, ne le surent jamais, tandis que les agadistes juifs, les évangélistes, par exemple, y excellèrent.

M. Schœbel, traitant la question du bouddhisme<sup>1</sup>, s'est placé au point de vue le plus opposé à celui de M. Senart. Pour lui, le bouddhisme est, non le résultat des écoles philosophiques de l'Inde brahmanique, mais un fait ethnographique; c'est le triomphe de la religion primitive de l'Inde dravidienne sur le brahmanisme. Çakya aurait appartenu à cette race, et son mobile aurait été de rétablir la balance sociale et politique de l'Inde en faveur de la population indigène contre les prétentions des conquérants aryens. Les *lakshanas* ou signes qui caractérisent la personne du Buddha, mythologiques selon M. Senart, sont, pour M. Schœbel, des signes ethnographiques.

du tibétain pour la première fois par Ph. Éd. Foucaux, extrait des *Mémoires de l'Athénée oriental*, p. 105-129. Paris, Maisonneuve, in-4°.

<sup>1</sup> *Le bouddhisme, ses origines. Le Nirvāna. Accord de la morale avec le Nirvāna.* (Extrait des Actes de la Société philologique.) Paris, Maisonneuve, 190 pages in-8°.



L'ensemble de ces signes est le portrait de Çakya-mouni, et cet ensemble ferait rentrer le masque bouddhique dans la catégorie anarienne ou mongolique. Ces signes passèrent pour des signes du Buddha, parce que Çakya les avait présentés, tandis que, selon M. Senart, Çakya fut censé les avoir présentés, parce que tout Buddha devait les offrir. L'esprit philosophique de M. Schœbel donne du prix à tout ce qu'il fait. Sa forte imagination séduit, même quand on se refuse à le suivre dans ses hardies échappées sur le monde de la haute antiquité.

Le compte rendu du mouvement littéraire de l'Inde que nous donne M. Garcin de Tassy<sup>1</sup> a, cette année, le même intérêt que toujours. Journaux, académies, controverses religieuses, instruction publique, théâtre même (car des essais timides encore et médiocrement réussis, mais assez curieux, de théâtre national, se font jour dans l'Inde), tout nous est exposé là avec un naturel et une sincérité qui plaisent et instruisent à la fois.

La philologie zende semble devoir être cultivée avec un rare succès par M. James Darmesteter. Quelques notes de philologie iranienne qu'il a insérées dans les *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*<sup>2</sup> portent le cachet d'un linguiste très-exercé.

<sup>1</sup> *La langue et la littérature hindoustanie en 1873*. Paris, Maisonneuve, 86 pages in-8°.

<sup>2</sup> 4<sup>e</sup> fascicule, p. 300-317.

M. Hovelacque continue, de son côté, avec un zèle bien louable, dans la *Revue de linguistique*, ses travaux sur le Vendidad<sup>1</sup>. M. Ferdinand Justi a donné, dans le même recueil, des spécimens de ses recherches sur le kurde<sup>2</sup>. M. Garrez a publié, dans votre journal<sup>3</sup>, une bonne notice sur les ouvrages publiés par les Parsis de Bombay et offerts à notre Société. M. Oppert a proposé, également dans votre journal<sup>4</sup>, des vues ingénieuses sur la formation de l'écriture des inscriptions cunéiformes achéménides. Il pense que cette écriture est le résultat d'une espèce de sélection s'exerçant parmi les idéogrammes assyriens, de telle sorte qu'on a donné à chaque caractère la valeur de la lettre qui commençait le mot perse correspondant.

M. Ménant a fait, sur ces mêmes inscriptions achéménides, un livre commode et qui résume bien l'état de la science<sup>5</sup>. Sans entrer dans les discussions philologiques, M. Ménant présente les résultats historiques et archéologiques avec intérêt. Autour des inscriptions, M. Ménant groupe les renseignements fournis par les auteurs grecs; son ouvrage est ainsi

<sup>1</sup> *Revue de linguistique et de philologie comparée*, 3<sup>e</sup> fasc. p. 253-266; 4<sup>e</sup> fasc. p. 313-336.

<sup>2</sup> 1<sup>er</sup> fascicule, juillet 1873, p. 89-99. Cf. *ibid.* 4<sup>e</sup> fasc. avril 1874, p. 363-365.

<sup>3</sup> Janvier 1874.

<sup>4</sup> Février-mars 1874, p. 236, 238 et suiv.

<sup>5</sup> *Les Achéménides et les inscriptions de la Perse*, par M. Joachim Ménant. Paris, 1872, A. Lévy, in-8°, vii-176 pages. (Voir l'article de M. Justi, *Revue critique*, 11 octobre 1873.)

une sorte d'histoire de la Perse antique, que tous les hommes instruits liront avec fruit.

M. de Gobineau publie dans la *Revue archéologique*<sup>1</sup> le catalogue de la collection d'intailles qu'il s'est formée en Perse. Il y a là une foule de monuments qui fourniront, sans aucun doute, aux archéologues de profession des renseignements pour l'histoire du symbolisme assyrien, iranien, gnostique. Le commentaire dont M. de Gobineau accompagne la description de ses pierres exprime des vues qui lui sont personnelles; mais il y a longtemps que M. de Gobineau a prouvé qu'il est capable de généraliser parfois avec talent et bonheur.

La philologie comparée des langues sémitiques n'incite pas à ces profondes analyses, parfois peut-être un peu téméraires, qui ont permis de voir si loin dans le passé des peuples aryens. Nous n'avons dans cette direction que peu de travaux à vous signaler<sup>2</sup>. M. l'abbé Annessi nous a donné cette année deux études, l'une sur le thème pronominal hypothétique *ma* ou *am*, et sur son rôle dans la formation des langues chamitiques et sémitiques<sup>3</sup>; l'autre sur les racines bilitères et sur les procédés

<sup>1</sup> De février à juin 1874. La suite à paraître.

<sup>2</sup> Voir cependant *Bulletin de la Société linguistique de Paris*, in-8°, observations diverses de MM. Halévy, Oppert, etc. Cf. *Revue critique*, 13 juin 1874, p. 384.

<sup>3</sup> *Actes de la Soc. philol. Études de grammaire comparée*, p. 107-144. Le thème, in *langues de Sem et de Cham*, par l'abbé Victor Annessi. Paris, Maisonneuve, in-8°, autographié.



par lesquels s'est formée la trilitérité des racines sémitiques<sup>1</sup>. Les analyses du genre de la première étude laissent toujours l'esprit un peu indécis. Le langage a des croisements sans nombre. Si les homophones sont si fréquentes dans l'immense variété des mots d'un même idiome, combien les rencontres doivent être plus ordinaires si l'on se renferme dans la série des articulations simples! Le nombre de ces articulations ne dépasse pas une douzaine. Quant à la réduction des racines sémitiques à la bilitérité, ou, ce qui revient au même, à l'hypothèse selon laquelle les racines, d'abord bilitères, seraient arrivées à la trilitérité par l'addition d'une troisième radicale adventice, il y a longtemps qu'on s'en occupe. Ces analyses ont sûrement quelque chose de séduisant, il faut avouer, cependant, qu'elles n'ont pas mené à des lois précises, qui leur donnent un caractère scientifique et les élèvent au-dessus des combinaisons arbitraires. En tout cas, de telles recherches doivent être accueillies avec attention dès qu'elles viennent d'un homme aussi instruit et aussi modeste que M. l'abbé Ancessi. Si jamais ces secrets profonds de l'origine du langage doivent être découverts, ce sera par de patientes observations continuées comme celles-ci durant des années, au travers des longues heures d'une vie laborieuse, et livrées au public compétent sans emphase ni prétention.

<sup>1</sup> Actes, etc. *La loi fondamentale de la formation trilitère. Les adformantes dans les langues sémitiques*, par l'abbé Victor Ancessi. Paris, Maisonneuve, in-8°, autographié, 72 pages.

L'épigraphie sémitique continue d'être cultivée avec un zèle proportionné à l'importance du sujet. Le projet formé par l'Académie des inscriptions et belles-lettres de publier un *Corpus inscriptionum semiticarum* est en voie d'exécution, et provoque de tous les côtés d'utiles essais. Les monuments, les renseignements continuent de nous arriver en foule. Un grand nombre de textes phéniciens, hébreux, araméens, arabes même, ont été discutés dans votre journal ou dans d'autres recueils, par MM. Derenbourg<sup>1</sup>, Halévy<sup>2</sup>, de Vogüé<sup>3</sup>, Renan<sup>4</sup>. Nous osons croire qu'un vrai progrès s'accomplit en ces délicates études. On arrive à l'idée bien exacte du possible, c'est-à-dire de ce qu'on doit s'attendre à trouver dans une inscription sémitique, des idées qu'il faut tout d'abord écarter. L'expérience a montré que la certitude en ces matières s'obtient par la collaboration de plusieurs personnes, reprenant tour à tour le même texte, ajoutant successivement quelque élément nouveau aux points acquis par leurs devanciers. Ce que l'un ne voit pas, l'autre peut le voir; la lettre mal lue par celui-ci sera rectifiée par celui-là; le rapprochement auquel les premiers n'ont pas songé sera bien aperçu par ceux qui viennent ensuite. De la sorte, au bout de deux ou trois ans, un texte,

<sup>1</sup> *Journal asiatique*, février-mars 1874.

<sup>2</sup> *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1873, p. 311; *Mém. de la Soc. de ling.* p. 241-245.

<sup>3</sup> *Comptes rendus de l'Acad.* 1873, p. 293.

<sup>4</sup> *Revue archéologique*, janvier 1874; *Journ. asiat.* octobre 1873, février-mars 1874, *Comptes rendus*, 1874, p. 13.

soumis à l'examen des huit ou dix personnes qui sont capables de l'interpréter, arrive à une sorte de maturité, à un degré de clarté où il reste stationnaire jusqu'à de nouvelles découvertes. Les choses seront bien changées, quand le *Corpus* sera publié. Les conditions de l'épigraphie sémitique seront alors celles de l'épigraphie grecque et latine. Les rapprochements, grâce aux index, viendront en quelque sorte s'offrir d'eux-mêmes. Jusque-là, les efforts auront quelque chose d'isolé, d'individuel, de pénible.

M. Clermont-Ganneau a entrepris de nouvelles recherches sur le sol où il a fait de si belles trouvailles. Bien inspirée, la Société anglaise pour l'exploration de la Palestine l'a choisi pour diriger quelques-uns de ses travaux. M. Ganneau annonce déjà de fort intéressants résultats, en particulier la découverte de plusieurs de ces ossuaires qui sont devenus un des problèmes les plus intéressants de l'archéologie juive, et dont quelques-uns portent des inscriptions hébraïques en caractère carré<sup>1</sup>. N'oublions pas le service qu'a rendu M. Ganneau en fournissant la démonstration en quelque sorte matérielle de la fausseté des terres cuites moabites acquises récemment par un musée d'Europe. Cette fausseté était déjà à peu près établie par des considérations archéologiques et paléographiques, qui pour les vrais connaisseurs étaient décisives. Mais

<sup>1</sup> *Comptes rendus de l'Académie*, 1873, p. 299 et 300; *Rev. archéol.* novembre 1873.



des hommes si considérables ont adopté ces monuments qu'on ne pouvait désirer trop de preuves. M. Clermont-Ganneau a mis le sceau à la démonstration en découvrant l'atelier même où ces grandes grossières se commettent. Du même coup, il a prévenu plus d'une mystification pour l'avenir. Les faussaires menacent de causer bientôt tant d'embarras aux études d'épigraphie et d'archéologie orientales qu'il faut placer au nombre des plus signalés services celui de démasquer ces sortes de fabrications.

Le domaine de l'épigraphie nabatéenne, qui s'est constitué le dernier dans le champ de la paléographie sémitique, s'est enrichi de textes importants, dont votre journal a eu la primeur<sup>1</sup>. M. de Saulcy est revenu sur l'inscription nabatéo-grecque trouvée à Saïda<sup>2</sup>. Le même savant, avec sa rare expérience de numismate, a soumis, de son côté, les monnaies des rois de Petra à un nouvel examen<sup>3</sup>. Il y a dans la numismatique orientale peu de séries aussi intéressantes. Ces monnaies de Petra donnent une base chronologique à l'épigraphie nabatéenne et fourniront peut-être un jour le moyen de déterminer rigoureusement la date du séjour de saint Paul à Damas, ce qui fixera toute la chronologie du christianisme primitif.

M. Joseph Halévy a réuni en un volume une

<sup>1</sup> *Journal asiatique*, octobre 1873.

<sup>2</sup> Extrait des *Comptes rendus de la Société française de numismatique et d'archéologie*, 13 pages in-8°.

<sup>3</sup> Dans l'*Annuaire de la Société française de numismatique et d'archéologie*, 35 pages, 2 planches, in-8°.

série de notes, de conjectures, de mémoires tous relatifs aux questions d'épigraphie et d'histoire orientales<sup>1</sup>. M. Halévy sait l'intérêt que nous inspirent ses travaux et l'estime que nous avons pour son caractère; sa sincérité, qui fait qu'il ne s'interdit jamais la contradiction, le porte aussi à la subir sans rancune et presque à l'appeler. Certes, il y a toujours profit à lire les ardentes improvisations de cet esprit ingénieux; mais M. Halévy est le premier à reconnaître qu'il ne faut pas chercher dans ces constructions rapides les lignes définitives de l'édifice achevé. C'est surtout en géographie qu'on s'effraye de ces translations subites qui font passer de l'est à l'ouest, du nord au sud des pays entiers, avec leur histoire, leurs fleuves et leurs villes. Ne s'étant pas imposé d'étudier ce vaste et admirable travail dont les textes hébreux ont été l'objet en Allemagne depuis cent ans, M. Halévy procède à ces bouleversements avec une facilité que rien n'arrête. En général, M. Halévy ne prend peut-être pas assez de soin de lire ce que les maîtres ont écrit avant lui sur chaque sujet; les combinaisons naissent en lui si ardentes, si spontanées, qu'il ne se donne pas le temps de leur faire subir un stage. Ces combinaisons l'obsèdent et s'imposent à lui comme la vérité absolue. Dans cette forêt d'idées qui éclosent chaque jour, M. Halévy ne choisit pas. La critique, ce fruit tardif du choc des opinions et des longues disputes

<sup>1</sup> *Mélanges d'épigraphie et d'archéologie sémitiques*, Paris, Imprimerie nationale, 184 pages in-8°, Maisonneuve.

de générations savantes, n'existe guère pour lui. M. Halévy donne toutes ses hypothèses, sans avoir de *criterium* pour discerner celles qui resteront de celles qui sont destinées à disparaître. Mais, au milieu de cette ébullition un peu désordonnée, quelle richesse de conjecture! parfois quel bonheur! M. Halévy, qui m'honore de son amitié, voulut bien, après que j'eus publié dans votre journal l'inscription nabatéenne de Pouzzoles, venir examiner avec moi le plâtre que nous en possédons à l'Institut. Je vis bien ce jour-là la promptitude extraordinaire de ses procédés. Plus de dix conjectures lui vinrent coup sur coup pour résoudre les difficultés que présentent les parties frustes de ce monument. La plupart étaient renversées par des circonstances tirées du monument lui-même. Mais parmi ces conjectures, il y en avait une qui était sûrement la vraie<sup>1</sup>. Le jugement de la science européenne fera ce choix, que M. Halévy ne se charge point de faire lui-même, et alors on verra les services que cet esprit original rend à nos études par ses intuitions rapides, inséparables de ses témérités.

Une des branches de la paléographie où M. Halévy a eu le plus de bonheur est l'épigraphie libyque ou berbère. Quelques caractères qui restaient douteux dans l'alphabet tîfinag paraissent grâce à lui être arrivés à une détermination définitive. Nous avons plusieurs fois exprimé le désir qu'il publiât

<sup>1</sup> Voir *Journal asiatique*, février-mars 1874, p. 230 et suiv.



des recherches qui n'étaient encore connues que par des communications orales. Cette publication a eu lieu dans votre journal<sup>1</sup>. Nous croyons que c'est là un des travaux de notre savant confrère dont il restera le plus de résultats solides. En le reprenant et le complétant, en faisant disparaître quelques traces de hâte, M. Halévy aura l'assurance d'avoir donné, à l'heure qu'il est, le dernier mot d'une épigraphie pleine d'intérêt. Grâce au zèle de M. Reboud, le catalogue des textes berbères s'est encore enrichi<sup>2</sup>. Cinquante inscriptions nouvelles ont été adressées à l'Institut par cet infatigable explorateur, sans parler d'envois de photographies plus récents encore. M. le général Faïdherbe a de son côté communiqué une petite inscription à ce qu'il semble du même genre, trouvée aux Canaries<sup>3</sup>. Si le fait est certain, il a de l'importance pour le problème de l'origine des Guanches et de l'extension primitive de la race berbère.

M. Halévy a commencé également de vous donner le texte complet de ses études sur la grammaire et l'explication des textes himyarites<sup>4</sup>, études qui n'avaient paru jusqu'ici que d'une manière fragmentaire. Il faut

<sup>1</sup> Février-mars 1874.

<sup>2</sup> *Revue africaine*, 1874, p. 76-77. Cf. *ibid.* p. 79-80; *Comptes rendus de l'Acad.* 1874, p. 16 et 17.

<sup>3</sup> *Comptes rendus*, 1874, p. 13 et 14, 18 et 19; *Bulletin de la Société de géographie*, décembre 1873, p. 661 et 662; *Revue africaine*, 1874, p. 333-7.

<sup>4</sup> *Journal asiatique*, mai-juin et octobre 1873. La suite à paraître. Cf. février-mars 1874, p. 245 et 246.

dra de longs travaux pour que cette riche épigraphie arrive au même degré de maturité que les autres branches de la philologie sémitique; les efforts parallèles de plusieurs savants y sont nécessaires. De tels efforts doivent être encouragés, car aucun chapitre de l'épigraphie sémitique n'apprendra plus de choses que celui-ci. Quel dommage que la barbarie rende presque inaccessibles ces trésors historiques, et en expose l'existence aux plus grands dangers! Un danger non moindre, celui des faussaires, qui devient menaçant dans toutes les branches de l'épigraphie orientale, sera, pour un temps, prévenu, grâce aux communications que nous a faites M. de Vogüé<sup>1</sup> et à l'attention vigilante dont ces fâcheux industriels commencent à être l'objet.

M. Mohl a enfin pu donner dans notre journal<sup>2</sup> le plan et la description de Mareb et de sa digue, par Th. Jos. Arnaud, dont la publication avait été ajournée, puis a été rendue possible, par une série de péripéties qu'on croirait à peine dans un roman. M. Halévy publie dans le *Bulletin de la Société de géographie*<sup>3</sup> la relation de son voyage dans le Nedjran. C'est un récit très-intéressant, très-sincère. On peut regretter que le voyageur n'ait pas été un peu plus archéologue, dessinateur, cartographe; mais M. Halévy est déjà tant de choses! Le courage et l'abnégation qu'il a montrés, dans cette entreprise

<sup>1</sup> *Comptes rendus*, 1873, p. 295. Cf. *Comptes rendus*, 1874, p. 12.

<sup>2</sup> Janvier 1874.

<sup>3</sup> Juillet, septembre, décembre 1873.

presque unique, doivent surtout être hautement admirés.

Voici qu'en Abyssinie nous trouvons encore M. Halévy, nous présentant une étude sur les monnaies d'Abyssinie<sup>1</sup>, qui n'est connue encore que par une note sommaire, et un essai sur l'idiome *agaou*, dont la langue que parlent les Falachas ou juifs d'Abyssinie est un dialecte<sup>2</sup>. L'*agaou* semble avoir été la langue des naturels du plateau abyssinien avant l'invasion du peuple parlant *gheez*. Ce résultat, s'il est prouvé, sera très-important; il confirmera l'opinion de ceux qui croient que l'invasion sémitique en Abyssinie a recouvert une race primitive de *Couschites, sui generis*. Ces langues *bilen*, *agaou* et autres, renfermeraient ainsi le secret d'un vieux monde distinct de Sem et de Japhet, peut-être frère de Cham. En tout cas, il serait bien curieux que les juifs d'Abyssinie parlent encore un dialecte de cet antique idiome national. M. Halévy donne les spécimens qu'il a recueillis, et qui l'amènent à l'hypothèse d'affinités avec le berber et l'égyptien.

La publication de l'ouvrage de M. François Lenormant sur l'histoire de l'écriture alphabétique avance rapidement<sup>3</sup>. La première livraison du tome deuxième contient les alphabets araméens. M. Le-

<sup>1</sup> *Comptes rendus* de 1873, p. 224-226.

<sup>2</sup> *Actes de la Société philologique*, t. III, n° 4, novembre 1873, p. 151-188. Paris, Maisonneuve.

<sup>3</sup> *Essai sur la propagation de l'alphabet phénicien dans l'ancien monde*, t. II, 1<sup>re</sup> livraison, 160 pages, 17 planches. Maisonneuve.



normant est bien au courant des progrès qu'a faits ce chapitre capital de la paléographie sémitique, il y a vingt-cinq ans si obscur encore. La filiation maintenant bien éclaircie des divers alphabets araméens est la plus belle conquête due aux travaux de notre école. Des problèmes autrefois réputés insolubles, tels que l'origine de l'écriture hébraïque carrée, les commencements de l'écriture arabe, la manière dont les alphabets cursifs sont sortis du vieil alphabet aux formes angulaires, sont à peine aujourd'hui des problèmes. L'ouvrage de M. Lenormant présente toutes ces belles acquisitions groupées avec méthode, discutées avec critique.

M. Lenormant a en outre recueilli en deux volumes<sup>1</sup> une série de mémoires déjà antérieurement publiés, mais qui par leur rapprochement arrivent à former un ensemble plein d'intérêt. L'archéologie préhistorique, l'égyptologie, l'assyriologie, les traditions chaldéennes, les rapports de la Phénicie et de la Grèce sont l'objet de ces études, solides ou ingénieuses, dans lesquelles M. Lenormant tantôt essaye de résumer l'état des connaissances et les travaux des autres savants, tantôt présente les résultats de ses recherches personnelles. Nous avons parlé de ces diverses études, au fur et à mesure de leur publication; nous n'avons pas à y revenir ici.

On se souvient que M. de Luynes avait voulu consacrer la fin de sa vie à une exploration de la

<sup>1</sup> *Les premières civilisations. Études d'histoire et d'archéologie*, 2 vol. in-8°, 403, 439 pages in-8°. Maisonneuve.

mer Morte. Il s'était associé pour la topographie M. le capitaine Vignes et pour la géologie M. Lartet. La mort ne permit pas à M. de Luynes de publier les résultats de son voyage, au moins la partie archéologique, qu'il s'était réservée. M. de Vogüé a été chargé par la famille de M. le duc de Luynes de remplir cette honorable tâche<sup>1</sup>. L'archéologie de la Moabitude et de l'Ammonitude a fait, grâce à M. de Luynes, des progrès considérables. C'est ce qu'on verra de plus en plus, à mesure que paraîtront les livraisons successives de cette belle publication.

La publication de la *Mission de Phénicie*<sup>2</sup> est enfin arrivée à son terme. La première livraison avait paru en 1864. Pour excuser de si longs retards, je suis obligé d'invoquer la circonstance atténuante des lenteurs que subissent toujours les publications composées de textes, de planches et de bois dans le texte, et surtout le désir que j'ai eu de renfermer dans la publication les résultats obtenus, depuis notre mission, par mon excellent collaborateur et ami, M. Gaillardot. Nous connaissons mieux que personne les défauts de cet ouvrage, pour lequel nous ne réclamons qu'un seul mérite, celui d'une

<sup>1</sup> *Voyage d'exploration à la mer Morte, à Pétra et sur la rive gauche du Jourdain*, œuvre posthume publiée sous la direction de M. le comte de Vogüé. T. I. 1<sup>re</sup> livraison, Arthus Bertrand, 176 pages in-4°, 11 livraisons de planches in-fol.

<sup>2</sup> *Mission de Phénicie*, dirigée par M. Ernest Renan. Un volume de texte de 888 pages in-4°. Imprimerie nationale. Un volume de 70 planches in-fol. publiées sous la direction de M. Thobois, architecte. Paris, 1864-1875, Michel Lévy.

bonne foi scrupuleuse à ne rien dissimuler. Nous avons dit tous nos doutes, toutes nos hésitations, nos contradictions même; nous n'avons pas omis une seule observation susceptible de servir à nous rectifier. L'antiquité phénicienne est de toutes les antiquités la plus émiettée. Ceux qui se proposent d'enrichir les musées de morceaux à effet, susceptibles d'intéresser le public, ne doivent pas choisir pour champ d'exploration la côte de Syrie; mais toute ruine doit avoir son travailleur. Dans les recherches scientifiques, d'ailleurs, les résultats négatifs ont leur prix, puisqu'ils représentent des essais méthodiques, nécessaires à la connaissance de la vérité. Notre but aura été atteint, si nous pouvons avoir été utiles à ceux qui viendront après nous et qui feront infiniment mieux que nous.

L'ancienne littérature hébraïque, quoique moins négligée en France qu'elle ne l'était il y a cinquante ans, a peu produit cette année. On se figure trop que l'exégèse biblique est une science achevée; à ce riche terrain, que l'on croit épuisé, on préfère des champs non encore défrichés. Cependant l'avancement de toutes les branches d'études relatives à l'Orient réagit nécessairement sur l'exégèse biblique, et sûrement, quand on reprendra les problèmes historiques et littéraires que nous a légués le peuple d'Israël, on sera surpris du progrès latent qu'ils ont fait. Les questions soulevées au sein de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, par M. Halévy, à



propos de l'interprétation (selon moi inadmissible) qu'il propose pour les difficultés de la troisième ligne de l'inscription d'Eschmounazar, ont amené M. Derenbourg à s'expliquer sur les conceptions hébraïques relatives à la vie future<sup>1</sup>. Il l'a fait avec ce sens délicat et profond qu'il a du vieux génie hébreu, et la connaissance étendue qu'il possède des travaux de l'exégèse moderne. M. Gustave d'Eichthal a proposé sur la rédaction du premier chapitre de la Genèse des conjectures qui donnent à réfléchir<sup>2</sup>. M. Maurice Vernes, outre quelques bonnes études de critique<sup>3</sup>, nous a donné une histoire des idées messianiques où tous les problèmes relatifs aux apocalypses juives sont soigneusement discutés<sup>4</sup>.

Dans le *Journal des Savants*<sup>5</sup>, on a repris la question du site de Karkemisch, et on a opposé des objections à la thèse soutenue par M. Maspero, tout en reconnaissant l'importance des textes que ce savant a introduits dans le débat. Aux assyriologues appartiendra probablement l'honneur de trancher ce point important de géographie antique. M. Win-

<sup>1</sup> *Comptes rendus* de 1873, p. 178 et suiv. 124 et suiv.

<sup>2</sup> *Premier récit de la création*, 15 pages in-8°, non mis en vente. *Comptes rendus* de 1873, p. 215 et 216.

<sup>3</sup> *Revue critique*, 20 décembre 1873.

<sup>4</sup> *Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien*. Sandoz et Fischbacher, xvi-295 pages in-8°. Faisant suite à *Le peuple d'Israël et ses espérances relatives à son avenir*, depuis le origines jusqu'à l'époque persane. Même auteur, même librairie.

<sup>5</sup> *Journal des Savants*, octobre 1873.

son a fait sur le nom du padre dans la Bible quelques judicieuses réflexions <sup>1</sup>.

C'est à la numismatique des villes à l'époque romaine que se rapporte surtout le bel ouvrage de M. de Sauley sur la numismatique de la Palestine<sup>2</sup>; ceux qui s'occupent de l'histoire juive et syrienne, à sa moyenne époque, trouveront là également des documents du plus grand prix.

La publication qui doit être faite, dans le prochain volume (qui sera le XXVII<sup>e</sup>) de l'*Histoire littéraire de la France*, d'une longue notice sur les rabbins français de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et du commencement du XIV<sup>e</sup>, a été l'occasion de deux missions littéraires qui ont été confiées par le ministère de l'Instruction publique à M. Neubauer, à l'effet d'examiner les manuscrits hébreux des bibliothèques de nos départements et de faire quelques recherches dans les manuscrits du même genre en Italie, en Suisse et en Allemagne. Le rapport de M. Neubauer<sup>3</sup> renferme déjà beaucoup de résultats; mais on verra surtout le fruit de ces missions quand paraîtra le vingt-septième volume de l'*Histoire littéraire*. Une foule de données sur la vie des juifs de Narbonne, sur la géographie hébraïque du midi de la France, et en particulier sur la juiverie d'Orgon (l'*Ezob* des

<sup>1</sup> *Revue de linguistique*, oct. 1873, p. 130 et suiv.

<sup>2</sup> *Numismatique de la Palestine*, in-4°, XVI-406 pages, 25 planches, J. Rothschild.

<sup>3</sup> *Archives des missions scientifiques et littéraires*, 3<sup>e</sup> série, t. I, p. 551 et suiv.

rabbins), sont sorties de l'excellente étude que MM. de Longpérier, Neubauer, Derenbourg ont faite en commun sur les sceaux juifs du midi de la France<sup>1</sup>. Enfin, M. E. Sabatier a eu une très-bonne idée en recueillant les chants en langue vulgaire dont se servent encore les juifs du midi de la France, issus du comtat Venaissin, dans leurs fêtes religieuses<sup>2</sup>. Ces chants ne sont pas anciens; mais ils ont de l'intérêt pour montrer le mélange de l'hébreu et des dialectes romans dans les *pioutim*, et pour fixer les règles de transcription des dialectes romans en caractères hébreux. Nous aurons bientôt à annoncer un plus curieux exemple de ces sortes de transcriptions, une belle et touchante complainte française, de la fin du xiii<sup>e</sup> siècle, trouvée par M. Neubauer dans un manuscrit hébreu du Vatican. — M. Holländerski continue avec courage son dictionnaire français-hébreu; il en est à la troisième livraison<sup>3</sup>.

La Bibliothèque nationale continue le travail de publication des catalogues de ses manuscrits orientaux<sup>4</sup>. Le catalogue des manuscrits syriaques, qui

<sup>1</sup> *Comptes rendus de l'Académie*, 1873, p. 184-186, 205 et 206, 230 et suiv.

<sup>2</sup> *Chansons hébraïco-provençales des juifs comtadins*, réunies et transcrites par E. Sabatier. Nîmes, A. Catélan, 22 pages in-18.

<sup>3</sup> *Dict. universel français-hébreu*, p. 33-96, in-8°. Maisonneuve.

<sup>4</sup> *Manuscrits orientaux. Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens (manichéens) de la Bibliothèque nationale*. Imprimerie nationale, viii-248 pages in-4°.



vient de paraître, est dû à M. Zotenberg. Le travail est fait avec beaucoup de soin; les descriptions sont très-détaillées; les rapprochements d'histoire littéraire témoignent d'une érudition étendue. Certes, notre collection syriaque est loin d'avoir l'importance de celle du Musée britannique pour la partie ancienne de la littérature syriaque, et surtout pour ces traductions du grec qui forment l'intérêt principal de ladite littérature. Nous possédons cependant quelques manuscrits importants pour les études bibliques et ecclésiastiques; on peut dire qu'en ce qui concerne le second âge de la littérature syriaque, notre collection ne peut être comparée qu'à celle du Vatican. A la suite du catalogue des manuscrits syriaques figure le catalogue des manuscrits sabéens. Notre bibliothèque est la plus riche de toutes en manuscrits de ce genre. Je crois même qu'à part un ou deux ouvrages qui sont à la Propagande, à Rome, on n'a pas découvert d'ouvrage mendaïte que notre collection ne renfermât déjà. L'Imprimerie nationale a fait graver pour ce catalogue le premier caractère sabéen qu'on ait fondu en typographie. Il nous paraît très-réussi. Espérons que cette belle publication inspirera le goût d'une littérature peu attrayante assurément, mais qui n'a pas dit son dernier mot, et qui, rapprochée de ce que les Arabes nous ont gardé de la littérature nabatéenne, tiendra sa place dans l'histoire de l'antique Babylonie.

M. l'abbé Martin a publié une petite grammaire syriaque qui sera utile aux commençants. Les sa-

vants aussi devront l'avoir; car, à la suite de l'exposition grammaticale, M. Martin a placé une petite chrestomathie de morceaux inédits, tirée du riche portefeuille des textes syriaques copiés par lui dans les manuscrits de Paris, de Rome, du Musée britannique. Ce sont des fragments de Denys Barsalibi, de Jacques de Sarug, de Philoxène de Mabug. M. Martin ne les a pas traduits; mais il a joint à son opuscule un petit dictionnaire qui donnera toutes les facilités à ceux qui voudront s'y exercer<sup>1</sup>.

La belle publication entreprise sous vos auspices par M. Barbier de Meynard avance rapidement vers son terme. Le VIII<sup>e</sup> volume des *Prairies d'or* vient d'être mis en vente<sup>2</sup>. Il renferme les quatre-vingts ans compris entre l'avènement de Mohtadi billah et la chute de Mostakfi (255-334 de l'hégire). C'est, à vrai dire, la fin de l'ouvrage; les trois chapitres qui restent à publier sont des souvenirs rétrospectifs ou des hors-d'œuvre. Par une coïncidence singulière, l'ouvrage fut définitivement clos en 336, c'est-à-dire presque en l'année même qui vit les derniers beaux jours de Bagdad. L'intérêt de ce volume est égal à celui des précédents; la décadence et le démembrement du khalifat y sont admirablement expli-

<sup>1</sup> *Grammatica, chrestomathia et glossarium linguae syriacae*. Paris, Maisonneuve, VIII-107 pages in-8°.

<sup>2</sup> *Collection d'ouvrages orientaux*. Maçoudi, *Les Prairies d'or*, texte et trad. par M. Barbier de Meynard, t. VIII, x-446 pages in-8°. Imp. nat. Ernest Leroux. Voir *Revue critique*, 26 juillet 1873 (St. Guyard).

qués; le caractère du fondateur de la dynastie des Saffarides est peint de main de maître; l'aurore de la philosophie arabe, que l'on pressent, redouble l'intérêt. Le volume, comme les précédents, renferme beaucoup de détails insignifiants ou choquants; mais, comme les précédents aussi, il offre un grand charme à l'imagination, et quand on a commencé à le lire, on ne s'arrête plus.

C'est un intérêt du même ordre que présente le travail posthume de M. Caussin de Perceval, dont nous devons la publication à M. Defrémery<sup>1</sup>. Notre regretté confrère avait recueilli dans ses vastes lectures, notamment dans l'*Aghâni*, tout ce qui concerne les musiciens des premiers siècles de l'hégire. M. Caussin de Perceval avait une excellente manière, sobre, discrète et fine, de raconter l'anecdote arabe. Il ne la chargeait pas, ne s'y mêlait en aucune manière, lui laissait toute sa saveur originale. Il y avait chez lui cette totale absence de prétention personnelle qui fut aussi peut-être la cause principale du succès des récits de Galland. Toutes ces qualités se retrouvent dans le travail que vous avez publié. C'est un excellent tableau des premiers temps du khalifat, temps d'inconséquence et de folie, où l'islam ne se souciait pas heureusement d'être trop conséquent, où les arts de la vie joyeuse florissaient en contrebande, où le libertin, bien que toujours sous la menace, était flatté, recherché à la

<sup>1</sup> *Journal asiatique*, novembre-décembre 1873.



cour. La musique était le premier des arts pour cette société élégante et frivole; elle y fut poussée jusqu'aux derniers raffinements. Le travail de M. Caussin de Perceval est resté inachevé. L'étude que nous a donnée, il y a quelques années, notre confrère M. Barbier de Meynard sur le khalife musicien Ibrahim, fils de Mehdi, y forme un excellent complément.

L'histoire des sectes musulmanes, plus ou moins empreintes de matérialisme, de scepticisme, d'illuminisme, reste encore un des problèmes les plus dignes d'occuper un esprit philosophique. Cette espèce de nihilisme mystique, d'incrédulité fanatique qui, durant des siècles, ne cessa de protester contre le triomphe de l'orthodoxie musulmane, et qui, de nos jours, se continue dans les sociétés secrètes de la Perse, mériterait une histoire et l'aura sans doute un jour. M. Stanislas Guyard, entrant dans la voie déjà ouverte par notre confrère M. Defrémery, vient de préparer des matériaux à cette histoire, par la publication de textes arabes importants relatifs à la doctrine des ismaélis<sup>1</sup>. Les livres ismaélis sont extrêmement rares, l'orthodoxie musulmane les ayant poursuivis avec acharnement. M. Salisbury seul en a publié quelques morceaux, sans donner le texte. Vous possédez à cet égard, dans votre bibliothèque, un véritable trésor, un manuscrit qui fut envoyé à la Société, dans les premiers temps de sa fondation.

<sup>1</sup> Dans le tome XXII, 1<sup>re</sup> partie, des *Notices et extraits des manuscrits*. (Cf. *Revue critique*, 20 juin 1874, col. calem.)

par J.-B.-L.-J. Rousseau. Rousseau se proposait de le traduire; il se borna à en adresser quelques extraits à M. de Sacy, qui les fit publier dans les *Annales des voyages*. Le manuscrit paraît provenir du pays même des Assassins du moyen âge, de la montagne des Ansariés, en Syrie. Ce n'était point une tâche facile de tirer quelque chose d'un livre aussi mal écrit, aussi incorrect, plein de pensées bizarres, originales peut-être au début, mais affaiblies par une décadence séculaire (la dernière rédaction de l'ouvrage, en effet, ne paraît pas ancienne). M. Guyard l'a fait avec une science consommée. Espérons que ce sera ce jeune et habile philologue qui nous donnera un jour l'histoire des sectes secrètes dont il vient de publier les monuments écrits. S'il écrit cette histoire, je crois qu'il fera bien de ne pas appliquer sans discernement aux ismaélis du xiii<sup>e</sup> siècle ce qui peut être vrai de leurs derniers descendants. Les doctrines fondamentales de l'ismaélisme sont celles de la philosophie arabe; elles sont, par conséquent, de provenance aristotélique et alexandrine. Il n'y a pas d'exemple plus curieux de doctrines philosophiques aboutissant au plus aveugle fanatisme et aux plus grossières superstitions.

Le volume des *Notices et extraits* qui renferme le travail de M. Guyard<sup>1</sup> contient un travail posthume du regrettable Wœpcke sur trois traités, l'un du xii<sup>e</sup> siècle, les deux autres du x<sup>e</sup>, relatifs à la

<sup>1</sup> *Notices et extraits*, volume précité.

construction du compas parfait, c'est-à-dire de l'instrument à l'aide duquel on peut tracer toutes les sections coniques. La publication de ces trois traités devait être pour Wœpcke une occasion d'exposer ses vues sur l'histoire des mathématiques chez les Arabes. Cet excellent esprit avait pris pour tâche de sa vie de déterminer exactement les théories que les Arabes ont reçues des Grecs et des Hindous, de montrer les découvertes qu'ils y ont ajoutées et de faire voir les emprunts que les Italiens leur ont faits au XIII<sup>e</sup> siècle. Le soin, la méthode, le scrupule qu'il portait dans ces recherches étaient quelque chose d'admirable. M. Mohl, chargé de l'examen de ses papiers, n'a trouvé de lui sur ces sujets que quelques pages mises au net; le reste est à l'état de notes indéchiffrables. La mort de Wœpcke a été un malheur sans égal. Il était à la fois très-bon mathématicien, très-bon arabisant, suffisamment sanscritiste et helléniste, plein de jugement, de sagacité, d'amour de la vérité. Une telle combinaison ne se rencontrera pas avant un siècle; car ce qui devient rare, c'est moins l'aptitude spéciale que la capacité d'embrasser à la fois plusieurs spécialités fort éloignées les unes des autres.

M. Garcin de Tassy a donné une troisième édition de son ouvrage sur la religion musulmane et en particulier sur l'islamisme dans l'Inde<sup>1</sup>, grand répertoire de renseignements de première main.

<sup>1</sup> *L'islamisme d'après le Coran, l'enseignement doctrinal et la pratique*, 3<sup>e</sup> édit. 412 pages in-8°. Maisonneuve.



traduits directement sur les sources. Le tome II du grand ouvrage de M. Querry sur le droit schiite a paru<sup>1</sup>. Tous les bons juges sont d'accord pour louer cette compilation qui remplit une lacune dans la connaissance du droit musulman. Signalons enfin la judicieuse note de M. Fagnan sur le mékyas et la mesure des inondations du Nil<sup>2</sup>, ainsi que ces intéressants articles où M. Barbier de Meynard, à propos des diverses publications savantes, a trouvé moyen de montrer une science originale et du meilleur aloi<sup>3</sup>.

Nous devons suivre avec intérêt les publications de l'imprimerie des dominicains français de la mission de Mossoul, fondée il y a douze ou quinze ans par M. Amanton, à l'aide des fonds mis à sa disposition par l'œuvre des écoles d'Orient. Quoique le but de cet établissement soit avant tout un but de propagande et d'éducation, les presses dont il s'agit pourront rendre plus d'un service à la science. Déjà elles ont publié quelques ouvrages de littérature arabe, en particulier *Calila et Dimna*<sup>4</sup>. Ces éditions sont expurgées dans le sens indiqué par le double but que se propose la mission; néanmoins

<sup>1</sup> *Droit musulman. Recueil des lois concernant les Musulmans schiites*, t. II. Imp. nat. 1872, grand in-8°, 699 pages, chez Maisonneuve.

<sup>2</sup> *Journal asiatique*, mai-juin 1873.

<sup>3</sup> *Journal asiatique*, mai-juin 1873; *Revue critique*, 16 août 1873, 4 avril 1874; *Revue bibliographique de philologie et d'histoire*, publiée par M. Ernest Leroux, 15 juin 1874.

<sup>4</sup> Le catalogue a été déposé à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, séance du 28 février 1873. (Voir le *Compte rendu*.)

il se peut faire que plusieurs ne soient pas à dédaigner.

La *Revue africaine*<sup>1</sup>, grâce aux travaux de MM. Féraud, Guin, Arnaud, Devoulx, Watblét, N. Robin, A. Delpech, continue d'être un utile répertoire pour l'histoire de l'Algérie, durant la période musulmane. L'établissement même des Arabes en Afrique a été étudié par M. Ernest Mercier, interprète à Constantine<sup>2</sup>. La vraie cause de l'introduction du sang arabe en Afrique fut, selon lui, non la conquête du vi<sup>e</sup> siècle, mais l'invasion des tribus de Hilal et de Soleïm au xi<sup>e</sup> siècle. M. Duthoit, architecte, chargé d'une mission du ministère de l'instruction publique, et déjà connu par ses travaux en Syrie, a relevé les plus beaux monuments d'architecture musulmane que présente l'Algérie<sup>3</sup>. Sans avoir été le pays par excellence de l'art arabe, l'Algérie en a de beaux spécimens, par exemple le minaret de Mansourah, près de Tlemsen. Le portefeuille de M. Duthoit contient les éléments d'un ouvrage sur l'art arabe en Algérie, qui mériterait peut-être d'être publié.

Le *Ghazawât*, ou récit des expéditions de Kheir-eddin Barberousse, que M. de Hammer, M. Berbrugger, M. Fluegel regardent comme ayant été

<sup>1</sup> Alger, A. Jourdan; Paris, Challamel; paraissant tous les deux mois.

<sup>2</sup> *Comment l'Afrique septentrionale a été arabisée*. Extrait raisonné de l'histoire de l'établissement des Arabes dans l'Afrique septentrionale. Constantine, Louis Marle; Paris, Challamel, 18 p. in-8°.

<sup>3</sup> *Arch. des Missions scientifi.* 3<sup>e</sup> série, t. I, p. 305-326.

dicté par Kheir-eddin lui-même, est-il réellement l'ouvrage de Kheir-eddin? Telle est la question qu'un jeune officier fort instruit, M. Henri de Grammont, a entrepris de résoudre<sup>1</sup>. M. de Grammont croit cette assertion entièrement fausse, et prouve fort bien qu'elle est au moins exagérée. M. Stanislas Guyard, cependant, prouve fort bien aussi par une préface de l'original turc, omise dans la traduction arabe, que M. de Grammont est tombé dans un autre excès, que le *Ghuzawât* a été écrit, non sous la dictée, mais par l'ordre du grand corsaire et en partie d'après ses conversations<sup>2</sup>. M. de Hammer ne se trompait donc pas tout à fait; mais il se servait d'une expression inexacte et qui a besoin d'être expliquée.

M. Sautayra, ancien conseiller à la cour d'Alger, avec la collaboration de M. Eugène Cherbonneau, fils de notre savant confrère, nous a donné le premier volume d'une étude approfondie sur la législation musulmane de l'Algérie<sup>3</sup>. Ce livre est avant tout destiné à la pratique des tribunaux français; mais c'est aussi un document important pour ceux qui se livrent à l'étude comparative des Codes musulmans. Le précis de jurisprudence de Sidi Khalil, la grande autorité des pays qui suivent le rite ma-

<sup>1</sup> *Le Hâzaouat est-il l'œuvre de Kheir-eddin Barberousse?* Ville-neuve-sur-Lot, 1873, v 41 pages in-8°. (Voy. *Comptes rendus de l'Acad.* 1873, p. 429 et 430.)

<sup>2</sup> *Revue critique*, 11 avril 1874.

<sup>3</sup> *Droit musulman. Du statut personnel et des successions*, par MM. Sautayra et Eugène Cherbonneau. T. I. Statut personnel. Paris, Maisonneuve, viii-410 pages in-8°.



lekite, et que l'administration française a mis entre les mains de tous les kadhis de la colonie, sert de texte principal. Les auteurs font néanmoins la comparaison avec les autres rites. Le manque de méthode qui dépare l'ouvrage de Sidi Khalil a été corrigé; l'ordre du Code civil français a été adopté. Un deuxième volume sera consacré aux successions, matière, en Orient, hérissée de difficultés.

On lit avec intérêt les conseils d'hygiène que donne aux musulmans d'Algérie M. le Dr Bertherand<sup>1</sup>. M. Bertherand est de ceux qui pensent que l'éducation des musulmans ne saurait consister à les initier hâtivement à nos mœurs et à nos idées. qu'il faut commencer par faire d'eux des musulmans irréprochables sous le rapport de la religion, de l'instruction, de l'éducation, de la santé. L'hygiène leur est prêchée sous le manteau orthodoxe, et comme il convient à des hommes qui naissent, vivent et meurent dans le respect de la religion et de l'autorité théocratique.

M. Belin nous a donné, avec sa régularité ordinaire, le relevé exact du mouvement de la librairie à Constantinople<sup>2</sup>. M. Belin a, de plus, collaboré avec Ahmed-Vélik à la publication du *Mahboub ul-kouloub* de Névaï, dont M. Pavet de Courteille nous a entretenus et nous a donné de curieux extraits<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Hygiène musulmane* (en arabe et en français). Alger, Paris, Challamel, 140 pages in-18.

<sup>2</sup> *Journal asiatique*, mai-juin 1873.

<sup>3</sup> *Journal asiatique*, janvier 1874.

C'était sûrement un des grands titres de l'orientalisme français d'avoir relevé, aux yeux des Turcs eux-mêmes, la valeur du turc oriental et d'en avoir créé l'étude. Les titres de M. Pavet de Courteille à cet égard nous seraient rappelés, si nous pouvions les oublier, par M. Defrémery, dans son travail solide sur les Mémoires du sultan Baber<sup>1</sup>, où l'esprit critique de notre confrère se montre avec tant de distinction.

Notre atelier d'égyptologie continue d'être animé de la plus louable activité. M. de Rougé, quoique mort, continue de présider aux recherches qu'il a eu l'honneur de fonder et d'animer de son esprit. Le plus beau travail de M. de Rougé<sup>2</sup> est, selon moi, celui qu'il avait consacré à l'origine égyptienne de l'alphabet phénicien. Par une étrange fatalité, le manuscrit de ce mémoire, qui a fait époque dans la science, s'était égaré; on n'en connaissait que les résultats; M. de Rougé le croyait perdu et songeait à le refaire quand la mort est venue le surprendre. Grâce au soin avec lequel M. Jacques de Rougé a classé les papiers laissés par son père, le brouillon de ce précieux travail a été trouvé, et nous pouvons aujourd'hui le lire dans sa forme complète. La

<sup>1</sup> *Journal des Savants*, juin 1873.

<sup>2</sup> *Mémoire sur l'origine égyptienne de l'alphabet phénicien*, par M. le vicomte Emm. de Rougé, publié par les soins de M. le vicomte Jacques de Rougé. Paris, Imprimerie nationale, 110 pages, 3 pl. gr. in-8°. Maisonneuve.

solidité parfaite des rapprochements faits par M. de Rougé frappera tout le monde. Voilà un exemple d'un problème capital de haute antiquité résolu, non par hypothèse et par approximation, mais avec une certitude absolue et dans ses plus minutieux détails. La polémique soulevée par M. Halévy sur ce point<sup>1</sup> ne paraît pas avoir entamé les conclusions auxquelles notre défunt confrère était arrivé par sa méthode sagace et assurée.

Le recueil d'égyptologie fondé par M. de Rougé s'est enrichi cette année de quatre fascicules, qui complètent le premier volume<sup>2</sup>. Le maître y est toujours largement représenté. Mentionnons, outre une notice nécrologique que lui a consacrée M. de Saulcy<sup>3</sup>, la suite des études sur les monuments du massif de Karnak, rédigée par M. Jacques de Rougé<sup>4</sup>. On y étudie le sanctuaire de granit fondé par Thoutmès III, de la xviii<sup>e</sup> dynastie, agrandi, restauré par Philippe Arrhidée et Alexandre, fils de Roxane. Le dieu Ammon, à qui le sanctuaire était consacré, y apparaît comme le dieu qui doit à lui-même son existence, qui est la source de l'existence des autres dieux ainsi que des hommes. Une autre étude de M. de Rougé<sup>5</sup>, sur quelques monuments du règne

<sup>1</sup> *Comptes rendus de l'Académie*, 1873, p. 21-35. Cf. (*Comptes rendus* de 1872, p. 254, 362-366.)

<sup>2</sup> *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. I, fascicules 2, 3, 4, 5. Paris, Franck.

<sup>3</sup> Fascic. 2, p. 57-61.

<sup>4</sup> Fasc. 2, p. 66-74; fasc. 3, p. 101-105; fasc. 4, p. 128-138.

<sup>5</sup> Fascic. 3, p. 85-91.



de Tahraka, contient sur la chronologie de la période éthiopienne des données fondamentales.

Dans ces études qui commencent et qui si souvent usent ceux qui les fondent, chaque maître laisse presque toujours après lui une longue série d'œuvres posthumes. Ce n'est que cette année que l'héritage de Champollion aura été définitivement liquidé<sup>1</sup>. On sait que le grand fondateur de l'égyptologie laissa après lui un riche portefeuille de notes manuscrites, supérieures à quelques égards, comme valeur philologique, à tout ce qu'il avait imprimé. La publication de ces notes fut mal entamée; interrompue en 1848, à la page 600 du tome I, remise en 1868 à M. de Rougé, elle fut confiée par M. de Rougé, en 1869, à M. Maspero, qui l'a achevée cette année. M. Maspero a autographié de sa main les 1100 pages de l'ouvrage, complété le texte mutilé de la partie parue avant 1848, et ajouté à la fin du deuxième volume quelques extraits des papiers inédits de Champollion, en particulier les inscriptions du tombeau de Sétî I<sup>er</sup> et celles du tombeau de Ramsès V, où Champollion habita deux mois, pendant lesquels il contracta le germe de la maladie dont il mourut. Un *Index rerum et nominum* paraîtra dans quelques jours et complétera cette publication qui fait tant d'honneur au pays qui l'a obstinément continuée à travers les circonstances les plus défavorables.

<sup>1</sup> *Notices manuscrites de Champollion*, 1847-1874, 2 vol. in-fol. 920 pages et 800 pages. Firmin Didot.

M. Mariette continue la série de ses grandes publications de monuments. Il a paru quatre livraisons nouvelles de la collection qu'il intitule *Monuments divers*<sup>1</sup>. Le splendide album de photographies du Musée de Boulaq<sup>2</sup>, formé de 40 planches représentant l'intérieur du Musée et plus de 600 objets choisis avec goût, donne une idée de l'art égyptien depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'époque romaine. Mentionnons, du même savant, une note sur les Biamites et les Baschmouriques, qui seraient des tribus sémitiques (*Pi-amou*, les *Amou*, les *Asiatiques*) et étrangères (*Pi-schemer*, les étrangers), habitant les environs du lac Menzaleh, et où l'on peut voir un reste des Hyksos<sup>3</sup>.

L'activité de M. Maspero est vraiment prodigieuse. Les *Mélanges d'archéologie égyptienne* sont pleins de lui. Notes de grammaire égyptienne, d'archéologie, monuments décrits, stèles inédites de toutes sortes<sup>4</sup>, il n'y a branche de l'égyptologie qu'il ne cultive. On distingue surtout ses notes sur le nom du Litani en égyptien, et sur les pluriels brisés en égyptien. Quoi de plus curieux que la tra-

<sup>1</sup> *Monuments divers recueillis en Égypte et en Nubie*, livraisons de 4 à 8. Chez Franck. In-fol.

<sup>2</sup> *Album photographique du Musée de Boulaq*, comprenant 40 pl. exécutées d'après les monuments originaux, par H. Delié, avec un texte explicatif. Chez Franck. In-fol.

<sup>3</sup> *Mélanges d'arch. égypt.* fascic. 3, p. 91-93.

<sup>4</sup> *Mélanges*, fascic. 2, p. 74-79; fascic. 3, p. 106-112; fascic. 4, p. 138-151. Joignez-y *La stèle inédite du musée de Rennes*. Paris, Franck; Rennes, Verdier, 13 pages (extrait du tome IX des *Mémoires de la Société archéol. d'Ille-et-Vilaine*).

duction qu'il a donnée d'un pamphlet historique de la XII<sup>e</sup> dynastie, qui peut passer pour un des plus singuliers monuments de la littérature égyptienne? C'est un rêve dans lequel Aménemha I<sup>er</sup> raconte sa vie politique à son fils Ousortésen I<sup>er</sup>, et lui donne quelques maximes de conduite<sup>1</sup>. La valeur historique du morceau est à peu près celle des mémoires fictifs du XVIII<sup>e</sup> siècle, mémoires de Richelieu, d'Oxenstiern, etc.; mais la valeur littéraire est de premier ordre. M. Maspero y reviendra sans doute, car ce travail se rattache, dans sa pensée, à une monographie sur la XII<sup>e</sup> dynastie; ce qu'il en a donné dans un recueil anglais et dans ses cours du Collège de France n'est qu'un avant-goût d'une étude plus étendue.

M. Maspero a encore repris le problème des rapports des Hébreux et des Égyptiens, sous la forme d'une lettre adressée à M. Gustave d'Eichthal, sur les particularités de l'histoire d'Égypte qui peuvent servir à expliquer l'exode du peuple hébreu<sup>2</sup>. M. Maspero, considérant les Hébreux comme une tribu d'esclaves publics, cherche à déterminer les circonstances qui ont pu favoriser l'évasion d'une tribu d'esclaves et le moment de l'histoire d'Égypte où ces circonstances se sont trouvées réunies. Il trouve que ce n'est pas sous le règne de Ménéphthah I<sup>er</sup>, comme l'admettait M. de Rougé, et comme

<sup>1</sup> *The instruction of Aménemhat I, unto his son Thortesen I*, dans le recueil anglais *Records of the past*, t. II, in-16. Londres, 1874.

<sup>2</sup> *Comptes rendus de l'Académie*, 1873, p. 36 et suiv.



on l'admet généralement, mais cinquante ans plus tard, entre Sétî II et Ramsès III, à un moment où l'Égypte était livrée aux guerres civiles et religieuses, envahie par les Syriens et par les peuples de la mer, ainsi que le prouvent et les fragments de Manéthon et les récits du grand papyrus Harris.

M. Chabas est, de son côté, revenu à plusieurs reprises sur les rapports des Hébreux (qui sont, selon lui, les *Aperou* des textes hiéroglyphiques) et des Égyptiens<sup>1</sup>. Ses *Hebraeo-ægyptiaca*<sup>2</sup> sont pleins d'observations intéressantes. Quelquefois cependant les hébraïsants regrettent que les égyptologues ne s'occupent pas davantage de leurs travaux. En général, les égyptologues prennent les textes hébreux comme on les prenait il y a cent ans, sans tenir compte des différentes rédactions qui se sont croisées pour former le texte actuel, sans distinguer leur valeur très-inégale, leurs contradictions, sans entrer surtout dans la question délicate de l'historicité des récits patriarcaux. Ils font comme si les arabisants prenaient le *Kitab el-Aghâni* pour un livre tout historique. Nous les supplions de se mettre en garde. En parlant avec assurance d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, ils vont au delà de ce qu'osent des critiques fort réservés. Même ce qui regarde Moïse demande beaucoup de distinctions. Les courts récits historiques qui le concernent sont noyés dans une légende développée, dont la rédaction est postérieure de près de mille ans

<sup>1</sup> *Comptes rendus de l'Académie*, 1873, p. 174 et suiv.

<sup>2</sup> *Comptes rendus*, 1873, p. 57 et suiv.

à l'époque où il vécut. M. Chabas, en tout cas, est tout à fait dans le vrai, quand il montre les ressemblances des idées morales et religieuses égyptiennes avec celles qui régnèrent ou se développèrent, à diverses époques, chez les Hébreux.

Quant à la date de l'exode<sup>1</sup>, M. Chabas combat l'opinion de M. Maspero et maintient que cet événement a eu lieu sous Ménéphthah I<sup>er</sup>, fils de Ramsès II. Il examine à ce propos les derniers règnes de la XIX<sup>e</sup> dynastie et les premiers de la XX<sup>e</sup>, de Ménéphthah I<sup>er</sup> à Ramsès III, et il s'applique à détruire les assimilations qu'on a établies entre le récit de l'exode dans Manéthon et le passage du grand papyrus Harris.

M. Chabas a fondé un journal mensuel, l'*Égyptologie*, qu'il remplit à lui seul et publie à Châlon-sur-Saône<sup>2</sup>. Après des critiques contre M. de Rougé, qui remplissent à peu près le premier numéro, M. Chabas entreprend la traduction d'un papyrus de Boulaq déjà traduit en partie par MM. Maspero et Brugsch, en entier par M. de Rougé, et intitulé *Les Maximes du scribe Ani*. Les quatre premiers numéros renferment l'analyse et la traduction de quatre lignes de texte.

Les *Mélanges égyptologiques* de M. Chabas n'en continuent pas moins à paraître<sup>3</sup>. Nous y trouvons

<sup>1</sup> *Recherches pour servir à l'histoire de la XIX<sup>e</sup> dynastie, et spécialement à celle du temps de l'Érode*. Maisonneuve, 1873. in-4<sup>e</sup>. VIII. 176 pages.

<sup>2</sup> Quatre livraisons parues, janvier-avril 1874, in-4<sup>e</sup>.

<sup>3</sup> 3<sup>e</sup> série, tome II, in-8<sup>e</sup>, 1873. Paris, Maisonneuve.

d'abord le papyrus judiciaire Amhurst, publié par MM. S. Birch et Chabas. Ce document complète les renseignements donnés par le papyrus Abbott sur la spoliation des hypogées de Thèbes. C'est le procès-verbal de la déposition des voleurs qui avaient pillé le tombeau du roi Sebekemsouf II et de sa femme Nùbkhâs, de la xiii<sup>e</sup> dynastie, déposition qui n'était qu'indiquée au papyrus Abbott. Nous devons à M. Chabas seul des notes sur différents points de jurisprudence et d'administration égyptiennes, tirées de la correspondance et des registres de compte des scribes de la xx<sup>e</sup> dynastie à Thèbes (papyrus des musées de Londres, Leyde et Bologne); une note sur le transport d'un colosse sous la xiii<sup>e</sup> dynastie; une autre sur l'inscription d'Amonemheb où sont racontées en partie les campagnes de Thoutmès III contre Ninive. L'inscription avait déjà été traduite par M. Ebers; c'est un document capital pour la vieille histoire de la Syrie. Le mémoire de M. Chabas se trouve également dans les Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres<sup>1</sup>, avec quelques autres opuscules, parmi lesquels nous signalerons la note sur le nom du fer en égyptien<sup>2</sup>.

Ce volume des *Mélanges égyptologiques* renferme, en outre, l'étude de M. Lefébure sur le Per-em-hrù dont il a été parlé au rapport de l'an dernier, et un mémoire *Sur deux stèles de l'ancien empire mentionnant la réparation d'un temple à Abydos*, par M. de

<sup>1</sup> *Comptes rendus*, 1873, p. 155-169.

<sup>2</sup> *Comptes rendus*, 1875, p. 28-37.



Horrack. Ce sont les stèles c, 11 et 12 du roi T'eren-Râ Râ-n-mâ-ân, de la xiii<sup>e</sup> dynastie (au Louvre). Le temple réparé par ordre de ce prince avait été construit ou agrandi au moins trois siècles auparavant par Ousortesen I<sup>er</sup>, de la xii<sup>e</sup> dynastie. A la suite de ce volume, M. Chabas donne une édition corrigée d'un de ses premiers travaux, la traduction du papyrus magique Harris.

Enfin M. Chabas a publié, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache*<sup>1</sup>, une critique intitulée : « Lettre à M. le directeur de la *Zeitschrift*, à Berlin, à propos des textes hiéroglyphiques récemment publiés par M. Ludowig Stern, » et une autre lettre sur la question des noms égyptiens des métaux.

M. Pierret ne le cède à personne en ardeur et en forte application. Sa conception des problèmes relatifs à la religion des Égyptiens paraît grande et profonde. Il pense que, dans l'état actuel de nos connaissances sur cette religion, il s'agit non de chercher à l'expliquer, mais de publier, de traduire, de commenter le plus grand nombre possible de textes, afin de préparer les matériaux du système à venir. Les deux fascicules d'études égyptologiques publiés par ce jeune et sagace investigateur<sup>2</sup> sont

<sup>1</sup> Novembre-décembre 1873, p. 135-138; janvier-février 1874, p. 1-3.

<sup>2</sup> *Études égyptologiques*, comprenant le texte et la traduction d'une stèle éthiopienne inédite et de divers manuscrits religieux, avec un glossaire égyptien-grec du décret de Canope. Paris, Franck, 1<sup>er</sup> livr. 1873, 125 pages in-4<sup>e</sup> autogr. — 2<sup>e</sup> livraison, 160 pages autogr. in-4<sup>e</sup>, 1874.

pleins d'intérêt. Ils comprennent un hymne à la Divinité, empreint d'un caractère panthéiste, daté de la xx<sup>e</sup> dynastie, un formulaire d'adoration à Osiris, un papyrus funéraire du Louvre, divers textes religieux, une stèle éthiopienne du plus grand prix pour les études sémitiques, un glossaire égyptien-grec du décret de Canope, une série d'études sur des monuments du musée du Louvre, dont quelques-uns appartenant aux plus anciennes dynasties; enfin le texte et la traduction d'un des livres mystiques des Égyptiens, « le livre de la connaissance de ce qui est dans l'hémisphère inférieur, » d'après les papyrus du Louvre. Ce livre, qui raconte la course du soleil nocturne, décrit les douze stations, énumère les différents dieux et génies, les supplices de l'enfer égyptien, a servi de thème de décoration pour les tombeaux des rois thébains de la xix<sup>e</sup> et de la xx<sup>e</sup> dynastie. L'analyse du contenu avait déjà été donnée par M. Devéria dans son catalogue des manuscrits du Louvre. Je vois les vrais connaisseurs considérer ces belles publications de M. Pierret, ainsi que celles de M. Grébaut, comme ayant un caractère particulier d'importance entre celles qui ont paru cette année en France et à l'étranger.

M. Pierret a, en outre, publié un catalogue<sup>1</sup> de la salle historique de la galerie du Louvre, où les petits monuments historiques sont décrits d'une manière nette et ferme. Le public instruit et les

<sup>1</sup> *Catalogue de la salle historique de la galerie égyptienne*. Paris, 1873, de Mourguet, in-12, 209 pages.

égyptologues en profiteront également. Enfin les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*<sup>1</sup> contiennent plusieurs articles où M. Pierret apporte dans les débats un avis toujours savant et mesuré. Je signalerai, en particulier, une note sur Hermès Trismégiste, où ce jeune savant prouve que beaucoup des idées des livres hermétiques sont empruntées à la théologie égyptienne, une discussion d'une opinion de Devéria sur les *ari-ât* et les *pastophores*<sup>2</sup>, etc.

M. Grébaut, élève de M. Maspero, a donné le texte et la traduction d'un hymne à Ammon<sup>3</sup> avec des notes philologiques de grande valeur. M. Grébaut essaye de découvrir s'il y a une métrique égyptienne et quelles en sont les règles. Les résultats qu'il obtient sont curieux, tout imparfaits qu'ils sont encore. Le commentaire religieux et l'étude du culte d'Ammon de la XVIII<sup>e</sup> à la XX<sup>e</sup> dynastie formeront la matière d'un second volume. De l'avis des meilleurs juges, le début de M. Grébaut est le plus brillant qu'il y ait eu depuis l'entrée de M. de Rougé en ces études. Saluons-le avec sympathie et espoir.

M. Eugène Lefébure<sup>4</sup> travaille avec ces vaillants chercheurs au problème de la religion égyptienne. Il a cherché à expliquer les idées théologiques con-

<sup>1</sup> *Mél. d'arch. égypt.* n° 2, p. 64-66; n° 3, p. 112, 117, 118; n° 5, p. 196-197.

<sup>2</sup> *Mél.* n° 2, p. 61-63.

<sup>3</sup> *Hymne à Ammon-Ra*, Bibl. de l'école des hautes études, in-8°, 300 pages autogr. Franck, 1874.

<sup>4</sup> Dans les *Mél. d'arch. égypt. et assyr.* n° 5.



tenues au chapitre cxv du *Livre des Morts*, récemment traduit par M. Goodwin. Le chapitre cxv se rapporterait à la guerre des dieux égyptiens, et la légende héliopolitaine qu'il raconte aurait pour signification première le triomphe de la clarté solaire et lunaire, qui chasse quotidiennement les ténèbres en renaissant du sein de l'étendue souterraine, avec laquelle elle semblait s'être confondue.

M. de Sauley, outre la notice nécrologique sur M. de Rougé<sup>1</sup>, a adressé une lettre à M. Chabas sur quelques points de la géographie antique de la Syrie selon les données égyptiennes<sup>2</sup>. Cette vieille nomenclature de géographie préhistorique est surprenante; on s'y trouve dans un monde tout à fait inconnu. M. de Sauley cherche à en percer le mystère par l'identification de Routen avec רֹוֹטֵן, fils de Séir le Horite, le rapprochement de Kéfat ou Kéfa, nom égyptien de la Phénicie, avec כָּף ou כֶּפֶה = *χολύξ*, et l'identification de Masinaï, nom donné par le décret de Canope à l'île de Chypre, avec Μαρίνις, qui, d'après Étienne de Byzance, était un des noms anciens de l'île. A propos de la défaite des Loutennou et de la prise de Mageddo par Touthmès III, M. de Sauley discute l'itinéraire de Touthmès III de Gaza à Mageddo, et essaye d'établir les positions géographiques intermédiaires. Il arrive à peu près aux mêmes résultats que MM. de Rougé et Maspero.

Le même savant, si occupé ailleurs, a trouvé le

<sup>1</sup> *Mémoires d'arch. égypt. et assyr.* n° 2, p. 57-61.

<sup>2</sup> *Ibid.* n° 3, p. 94-100, et n° 4, p. 119-127.

temps d'adresser une lettre à M. Prisse d'Avesnes sur le dressage des grands monolithes<sup>1</sup>. L'architecture égyptienne a été également étudiée par M. le comte Du Barry de Merval<sup>2</sup>, dans un ouvrage qui paraît avoir, comme livre de vulgarisation, une certaine utilité.

M. Revillout s'occupe avec ardeur de l'épigraphie copte<sup>3</sup> et en tire d'intéressants résultats sur l'histoire trop négligée de l'Égypte chrétienne. Nul n'a mieux montré que M. Revillout le singulier état social au sein duquel s'opéra la conversion de l'Égypte au christianisme. Le rôle des Blemmyes, des Nobades est aussi très-bien aperçu; la lutte des sectes est indiquée avec un grand sens historique et une rare connaissance de l'histoire ecclésiastique. M. Revillout continue l'examen des questions délicates qui se rapportent au concile de Nicée, avec beaucoup de suite<sup>4</sup>. Le concile de Nicée est le plus célèbre et le plus mal connu de la série conciliaire. Les genres divers d'érudition que possède M. Revillout le désignent pour en être l'historien critique.

Le *Bulletin* de l'Institut égyptien<sup>5</sup>, compte rendu des séances de cette compagnie savante, offre des parties pleines d'intérêt, en particulier les discus-

<sup>1</sup> *Revue archéologique*, juillet 1873.

<sup>2</sup> *Études sur l'architecture égyptienne*. Paris, Hachette, 1873, in-8°, 340 p. et 8 pl.

<sup>3</sup> *Mél. d'arch. égypt.* n° 5, p. 166 et suiv. — *Mém. de l'Acad. des inscriptions et belles-lettres, Savants étrangers*, t. VIII, p. 371 et suiv.

<sup>4</sup> *Revue des questions historiques*, 1<sup>re</sup> avril 1874.

<sup>5</sup> Année 1872-1873, n° 12. Alexandrie, Mourès, 214 pages in-8°.

sions sur le *Nahr belâ mâ*, sur les silex taillés et l'âge de pierre en Égypte, sur des inscriptions grecques et arabes, sur les monnaies coufiques, qui prennent beaucoup d'autorité des noms de MM. Mariette, Sauvaire, Gaillardot. Tous ces travaux paraissent d'une bonne méthode et font honneur à la compagnie au sein de laquelle ils se produisent et qui leur prête sa publicité.

L'assyriologie applique toutes ses forces au problème de l'écriture accadienne ou sumérienne, qui néanmoins ne paraît pas près d'être résolu avec certitude. M. Oppert et M. Lenormant<sup>1</sup> maintiennent leurs explications touraniennes; M. Sayous se range à leur avis<sup>2</sup>. Une partie du travail de M. Lenormant qui conservera en tout cas sa valeur est celle où il donne un répertoire des caractères de l'écriture cunéiforme avec leurs valeurs accadiennes, résultat du dépouillement des syllabaires sur briques et des textes bilingues publiés ou inédits. Dans un autre volume sur la magie assyrienne et les origines accadiennes<sup>3</sup>, M. Lenormant cherche à prouver l'existence d'une sorte d'Atharva-Véda bilingue, assyrien et accadien; il suppose que les vieilles formules auront été conservées en leur langue originale, bien

<sup>1</sup> *Lettres assyriologiques*, 2<sup>e</sup> série. *Études accadiennes*, t. I, 3<sup>e</sup> partie. Paris, Maisonneuve, 149 pages in-4°, autographiées.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 133-135.

<sup>3</sup> *Les sciences occultes en Asie. La magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes*. Paris, Maisonneuve, x-363 pages in-8°.



que celle-ci fût devenue inintelligible, ce qui est *a priori* bien admissible. La partie assyrienne de ces formules a été traduite par M. Oppert; M. Lenormant cherche à débrouiller le texte accadien. Le livre est, en tout cas, bien fait, plein d'ordre, de méthode, d'esprit analytique, muni de tables excellentes. On y trouve une histoire complète de la magie chaldéenne et égyptienne. M. Lenormant montre très-bien l'importance de ces vieilles chimères, devenues pour nous puérides, mais qui ont joué un rôle de premier ordre dans l'histoire de l'humanité. — La note du même savant sur l'éléphant en Assyrie<sup>1</sup>, destinée à prouver que cet animal disparut dans l'Asie occidentale du XI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle avant J. C., m'a paru aussi d'un grand intérêt.

L'ardent et infatigable M. Lenormant a commencé une autre grande entreprise. Le manque de textes facilement accessibles est une des difficultés des études assyriologiques; les belles publications du Musée britannique sont rares et peu maniables. M. Lenormant publie une sorte de chrestomathie autographiée<sup>2</sup> composée des textes les plus importants, inscriptions archaïques appartenant aux temps les plus reculés de la Babylonie, monuments bilingues (accadiens-assyriens), documents de grammaire et de lexicographie, pièces astronomiques,

<sup>1</sup> *Comptes rendus*, 1873, p. 178-184.

<sup>2</sup> *Choix de textes cunéiformes inédits ou incomplètement publiés jusqu'à ce jour*, 1<sup>er</sup> fasc. 106 pages autogr. in-4°, 1873; 2<sup>e</sup> fasc. 109-159. Paris, 1874, Maisonneuve.

magiques, mythologiques. Les copies ont été prises sur les briques elles-mêmes, parfois très-mutilées. C'est là, croyons-nous, un travail utile, et qui constitue pour son auteur un titre véritablement honorable.

M. Ménant rivalise avec M. Lenormant en activité littéraire. La deuxième partie de son travail intitulé *Syllabaire assyrien* a paru dans la 2<sup>e</sup> partie du tome VII des *Mémoires des savants étrangers de l'Académie des inscriptions*<sup>1</sup>. Ce vaste répertoire sera sûrement utile aux études. Dans ses *Leçons d'épigraphie assyrienne*, M. Ménant fait l'exposé de la méthode de déchiffrement, en commençant par le système d'écriture des Achéménides<sup>2</sup>. Il donne ensuite un aperçu des conditions de l'écriture assyrienne, de son origine, des résultats généralement acceptés par la critique et qui doivent désormais servir de points de départ à toutes les recherches, puis enfin de la partie encore conjecturale du déchiffrement. Son texte a le mérite d'être très-clair, et de préparer le lecteur à l'intelligence de travaux plus compliqués et plus importants.

Les *Annales des rois d'Assyrie*<sup>3</sup> du même auteur sont entièrement empruntées aux monuments épi-

<sup>1</sup> *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. VII, 2<sup>e</sup> partie, 1873, 463 pages in-4<sup>e</sup>.

<sup>2</sup> *Leçons d'épigraphie assyrienne*, professées aux cours de la Sorbonne pendant l'année 1869, gr. in-8<sup>e</sup>, VIII-115 pages. Paris, Maisonneuve, novembre 1873.

<sup>3</sup> *Annales des rois d'Assyrie*, traduites et mises en ordre sur le texte assyrien, 1874, gr. in-8<sup>e</sup> de 312 pages.

graphiques. Il ne s'agit plus ici de démonstrations de lectures. L'auteur accepte les interprétations admises par les assyriologues. Les noms des souverains qu'il enregistre sont pour la plupart inconnus dans l'histoire classique, et il faut dire que leur transcription résulte de l'interprétation, encore discutée, de certains signes syllabiques dont la valeur est probable sans être encore toujours définitivement arrêtée. Ces noms remontent loin. La liste commence avec le xviii<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Mais c'est à partir du commencement du ix<sup>e</sup> siècle, avec le règne d'Assur-nasir-Habal, qu'apparaissent les annales détaillées. Les grandes inscriptions des palais d'Assyrie en fournissent les éléments pour deux siècles avec une abondance surprenante. M. Ménant est bien au courant de tout ce qui a été écrit sur ce sujet tant en France qu'en Angleterre. Son volume résume les travaux de vingt années.

M. Oppert<sup>1</sup> et M. Grivel<sup>2</sup> se sont occupés de Nimrod. M. Oppert pense, avec raison, selon moi, qu'il n'a pas existé d'individu de ce nom. M. Grivel, en regardant Nimrod et Assur comme d'anciens rois divinisés, me paraît trop céder aux vieilles habitudes de l'exégèse évhémérique. Plusieurs notes de M. Oppert, ses communications sur le nom de l'éléphant<sup>3</sup>, sur les titres de Cyrus<sup>4</sup>, le morceau intitulé « La

<sup>1</sup> *Bulletin de l'Athénée oriental*, janvier-février 1873.

<sup>2</sup> *Comptes rendus de l'Académie*, 1874, p. 37-46.

<sup>3</sup> *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, n° 9, p. LXX-LXXI.

<sup>4</sup> *Journal asiatique*, janvier 1874, p. 46, etc.



plus ancienne date de l'histoire<sup>1</sup>, » qu'il fixe par une combinaison de données historiques et de calculs astronomiques, prouvent que le savant professeur continue de présider aux études où ses élèves montrent tant de zèle et d'assiduité.

Trois nouveaux fascicules de la traduction de la relation de Ma-touan-lin, sur les peuples étrangers à la Chine, ont été publiés par M. d'Hervey de Saint-Denys<sup>2</sup>. Ils sont relatifs au Japon et à la Corée. On connaît les notables changements que M. d'Hervey de Saint-Denys introduit dans les idées reçues sur la plus vieille histoire du Japon. Dans une note importante, le savant sinologue revient sur les opinions qu'il a déjà exprimées à cet égard et cherche à les corroborer.

L'an dernier, je vous annonçais la publication posthume de la traduction du *San-tseu-king*, par M. Stanislas Julien. Une autre traduction, également posthume, du même ouvrage, par M. Pauthier, a paru cette année<sup>3</sup>. Les différences entre les deux traductions sont considérables. Qui a raison ? qui a tort ? Une controverse s'est ouverte à ce sujet. La liberté de la critique est la condition essentielle

<sup>1</sup> *Bulletin de l'Athénée oriental*, n° 28, Octobre 1871.

<sup>2</sup> *Ethnographie des peuples étrangers de Ma-touan-lin*, dans l'*Atsumé Gusa* de M. Turretini, Genève, p. 71-182, petit in-4°. Georg.

<sup>3</sup> *Sân-tseù-k'ing. Le livre classique des trois caractères de Wáng-Pêh-héou*, en chinois et en français, accompagné de la traduction complète du commentaire de Wáng-T'cin-ch'ing, par P. Pauthier, Paris, Challamel, 1873, in-8°, XII-140 pages.

de la science; mais quand on aime à être juste et vrai, on s'exprime d'ordinaire avec bien de la réserve. Nous ne croyons pas que les amis de la mémoire, si digne d'intérêt, de M. Pauthier, soient bien inspirés en l'opposant à M. Julien comme traducteur. Julien n'était pas plus infailible qu'un autre; mais on perdra sa peine si l'on veut prouver qu'il ne comprenait pas admirablement le chinois. C'était l'esprit philosophique, la critique et, jusqu'à un certain point, l'érudition qui lui manquaient. M. Pauthier avait de réels mérites comme érudit. Le catalogue de sa bibliothèque, fait en partie d'après des notes de lui<sup>1</sup>, suffirait pour le prouver. Nous avons lu avec plaisir la notice qu'on y a jointe sur la vie et les travaux de cet homme de bien.

Un second fascicule de la traduction que M. Julien a laissée de l'*Histoire du pavillon d'Occident*, a paru par les soins de M. d'Hervey de Saint-Denys<sup>2</sup>.

Des détails originaux, accompagnés de pièces authentiques sur l'insurrection musulmane en Chine, nous ont été fournis par M. Dabry de Thiersant, consul de France à Canton<sup>3</sup>. Notre Société n'a pas

<sup>1</sup> Catalogue des livres chinois composant la bibliothèque de feu M. Pauthier. Paris, Leroux, xxvii-92 pages in-8°.

<sup>2</sup> Revue critique, 8 novembre 1873, 21 février et 21 mars 1874. — Deux traductions du *San-tsen-king* et de son commentaire, par M. d'Hervey de Saint-Denys. Extrait du *Ban-zai-san* de M. Torretini. Genève, Georg, 27 pages in-8°. — Journal asiatique, février-mars 1874, p. 247.

<sup>3</sup> Journal asiatique, janvier 1874.

été fondée pour s'occuper de l'état présent de l'Asie; mais l'importance que prend l'islamisme en Chine est un fait si curieux, si propre à faire réfléchir, que vous avez bien fait d'insérer ces curieux documents dans votre journal.

M. Girard de Rialle a résumé, dans un mémoire substantiel<sup>1</sup>, de sérieuses études sur les questions ethnographiques et géographiques qui se rapportent à l'Asie centrale. M. Lucien Adam continue ses travaux sur les langues de l'Oural et de l'Altaï<sup>2</sup>. Sa grammaire de la langue tongouse<sup>3</sup> paraît entreprise sur le même plan que sa grammaire mandchoue et offrira le même genre d'intérêt.

Parmi ces nombreux essais, attestant les uns la maturité d'une science consommée, les autres un louable effort pour bien faire, je n'en vois aucun qui ne mérite des éloges. Les savants, dans les jugements qu'ils portent les uns sur les autres, me paraissent presque toujours trop sévères. Quiconque s'occupe avec bonne foi et application d'une re-

<sup>1</sup> *Mémoire sur l'Asie centrale, son histoire et ses populations*. Paris, Reinwald, 1874, in-8°, 77 p. (Extrait de la *Revue d'anthropologie*, 1873-1874.)

<sup>2</sup> *De l'harmonie des voyelles dans les langues ouralo-altaïques*. Paris, Maisonneuve, 77 pages in-8°.

<sup>3</sup> *Grammaire de la langue tongouse*, in-8°, 79 pages. Paris, Maisonneuve. Extrait de la *Revue de linguistique*, 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> fasc. du t. VI (octobre 1873 et janvier 1874). Voy. *Revue bibliographique de philol. et d'hist.* n° 1 (15 mai 1874), p. 2-3 (Hovelacque).



cherche désintéressée, est digne d'estime. Employer en pareille matière les expressions dédaigneuses ou malveillantes, c'est faire preuve d'une grande présomption. Que celui qui ne s'est jamais trompé jette à celui qui se trompe la première pierre. Quand Godefroi Hermann cherchait à démontrer à l'Europe savante qu'Alfred Müller ne savait pas un mot de grec, et qu'Alfred Müller, de son côté, s'exténuait à prouver qu'Hermann était un écolier, personne ne les crut, et l'on fit bien de ne pas les croire. Le public, qui reste froid au milieu de nos querelles, est, en un sens, plus sage que nous. Certes, il ne faut jamais sacrifier la vérité aux considérations de personnes; mais il est rare que la sincérité oblige à être tranchant, et quant aux œuvres charlatanesques et décidément mauvaises, le silence est d'ordinaire, à leur égard, la critique qui vaut le mieux.

## RAPPORT DE M. BARBIER DE MEYNARD,

AU NOM DE LA COMMISSION DES FONDS,

ET COMPTES DE L'ANNÉE 1873.

LUS DANS LA SÉANCE DU CONSEIL, LE 8 MAI 1874.

L'excédant des recettes sur les dépenses s'élève cette année à la somme de 4,141 fr. 66 cent. ce qui représente à peu près l'excédant du précédent exercice. Mais il est bon de rappeler que la plus-value des recettes en 1872 était due, tant au remboursement d'un trimestre arriéré qu'au recouvrement des cotisations retardé par les événements de 1871.

Le budget de la Société est rentré cette année dans ses limites naturelles. Aucune charge nouvelle n'est venue grever nos ressources. Si les frais de correspondance et de recouvrement s'élèvent encore à un chiffre considérable, en revanche les abonnements au Journal et la vente des plus récentes publications de la Collection d'auteurs orientaux présentent une augmentation que les circonstances actuelles ne laissaient guère espérer. Ce résultat satisfaisant est dû en grande partie à l'importance des travaux publiés par la Société, mais il est juste de reconnaître que l'activité de notre libraire y a contribué efficacement.

Malgré cette amélioration dans notre situation financière, la Commission des fonds croit que les recommandations qu'elle a déjà adressées à MM. les membres de la Société n'ont rien perdu de leur opportunité. Des charges de plus en plus lourdes pèsent sur nous. Le revenu des fonds placés en obligations subit une diminution sensible par suite des impôts nouveaux. D'autre part, les frais d'impression, qui constituent notre dépense la plus utile, mais aussi la plus lourde, ne peuvent que s'accroître dans l'avenir. Ce n'est donc que par une rigoureuse régularité dans l'acquittement des

cotisations et par une révision scrupuleuse des manuscrits destinés à l'impression, qu'il sera possible de maintenir l'équilibre du budget.

La Commission constate déjà un certain progrès en ce qui concerne la correction des épreuves. Mais la lenteur avec laquelle s'opèrent les recouvrements lui prouve que ses plus pressantes sollicitations n'ont pas été suffisamment entendues. Elle appelle donc sérieusement l'attention de MM. les membres sur ce point, et elle espère qu'ils voudront bien, en redoublant d'exactitude, faciliter sa tâche et celle de l'agent de la Société.

Le rapporteur de la Commission des fonds,

BARBIER DE MEYNAUD.

#### DÉPENSES.

Honoraires du libraire pour le recouvrement des cotisations. . . . .	676 <sup>f</sup> 50 <sup>c</sup>	1,503 <sup>f</sup> 10 <sup>c</sup>
Frais d'envoi du <i>Journal asiatique</i> . . . . .	436 10	
Ports de lettres, circulaires, lithographies pour le journal. . . . .	390 50	
Frais de bureau, négociation de traites. . . . .		307 95
Reliures. . . . .	169 75	989 95
Service de la bibliothèque, étrennes aux gens de service. . . . .	220 20	
Honoraires du sous-bibliothécaire. . . . .	600 00	
Frais d'impression du <i>Journal</i> en 1872. . . . .		9,709 30
Honoraires du tome VIII des <i>Prairies d'or</i> . . . . .		1,200 00
Allocation à l'ancien compositeur du <i>Journal</i> . . . . .		200 00
Droits de garde des titres en dépôt à la Société générale, timbres, etc. . . . .		19 10
TOTAL des dépenses de 1873. . . . .		13,929 40
Espèces en compte courant au 31 déc. 1873. . . . .		17,773 03
Ensemble. . . . .		<u>31,702<sup>f</sup> 43<sup>c</sup></u>



RECETTES.

Cotisations de l'année courante, plus une fraction . . . . .	3,645' 00 <sup>s</sup>	6,765' 00 <sup>s</sup>
Cotisations arriérées . . . . .	2,220 00	
Trois cotisations à vie . . . . .	900 00	
Abonnements au <i>Journal</i> . . . . .	1,790 00	
Livres vendus par le libraire . . . . .	848 65	
Souscription du Ministère de l'instruction publique (3 trimestres) . . . . .	1,500 00	
Intérêts des fonds placés :		
1° Rente sur l'État 3 o/o . . . . .	1,300' 00 <sup>s</sup>	3,748 36
2° 69 obligations de l'Est . . . . .	1,609 76	
3° 20 obligations d'Orléans . . . . .	279 40	
4° 40 obligat. Lyon-fusion . . . . .	559 20	
Intérêts des sommes en compte courant à la <i>Société générale</i> . . . . .	419 05	
Crédit alloué par l'Imprimerie nationale pour l'impression du <i>Journal</i> . . . . .	3,000 00	
TOTAL général des recettes de 1873 . . . . .	18,071' 06 <sup>s</sup>	
En caisse au 1 <sup>er</sup> janvier 1873 . . . . .	13,631 37	
TOTAL égal aux dépenses et à l'encaisse au 31 décembre 1873 . . . . .	31,702' 43 <sup>s</sup>	

## RAPPORT

DE LA COMMISSION DES GENSEURS SUR LES COMPTES  
DE L'EXERCICE 1873.  
LU DANS LA SÉANCE PUBLIQUE DU 30 JUIN 1874.

Messieurs,

Dans la précédente séance (8 mai 1874), M. Barbier de Meynard, au nom de la Commission des fonds, vous a présenté le compte des recettes et des dépenses de la Société asiatique pendant l'année 1873.

Après une vérification que la bonne tenue des registres par M. Leroux a rendue facile, nous venons vous exposer à notre tour le résumé de ces mêmes comptes et l'état financier de la Société.

Cette situation, hâtons-nous de le dire, est satisfaisante. Après s'être relevée l'an dernier des terribles secousses dont elle avait subi le contre-coup, notre Société a repris sa marche régulière.

L'ensemble des recettes a été en 1873 de 18,071 fr. 06 cent. Si nous nous reportons à quelques années en arrière, nous trouvons qu'en 1868 elles furent de 19,683 francs. L'an passé elles s'étaient élevées à la somme de 23,073 fr. 21 cent. Mais dans ce chiffre entrait un reliquat de 1,203 francs du compte de l'ancien libraire et des cotisations arriérées pour 5,877 fr. 50 cent.

Les cotisations afférentes à l'année 1872 n'avaient été que de 2,582 fr. 20 cent.

En 1873, au contraire, les cotisations de l'année courante s'élèvent à 3,645 francs, plus trois cotisations à vie 900 francs. Les cotisations arriérées ont rendu 2,200 francs.

Espérons que, répondant aux appels réitérés de vos com-

missions, les membres de la Société apporteront à l'avenir dans l'acquiescement de leurs cotisations une régularité qui épargne des frais et des démarches.

Les autres chapitres, comparés aux articles correspondants de 1872, présentent presque tous une amélioration plus ou moins importante. Ainsi, en 1872 les abonnements au Journal étaient de 1,440 francs. Cette année, ils sont de 1,790 francs.

La vente des livres par le libraire a été portée de 545 fr. 55 cent. en 1872, à 848 fr. 65 cent. Augmentation qui s'explique par une publication poursuivie avec autant de soin que d'activité.

La souscription du Ministre de l'Instruction publique a été pour trois trimestres de 1,500 francs, un trimestre restant à recouvrer.

Le crédit alloué par l'Imprimerie nationale est comme par le passé, pour le Journal, de 3,000 francs.

L'intérêt des fonds placés a produit 3,748 fr. 36 cent. celui du compte courant à la Société générale 419 fr. 05 cent.

L'ensemble de ces recettes est, comme nous	
l'avons déjà dit, de.....	18,071 <sup>f</sup> 06 <sup>c</sup>
En y ajoutant le report de 1872, de.....	13,631 37
on trouve pour total.....	<u>31,702<sup>f</sup> 43<sup>c</sup></u>

Les dépenses se sont élevées en 1873 à 13,929 fr. 40 cent. dont le détail a été présenté dans le rapport de la Commission des fonds. Il nous suffira de dire que nous les avons trouvées justifiées; qu'elles sont moins élevées que celles de l'année dernière et inférieures aux recettes de l'année, de 4,141 fr. 66 cent. ce qui porte les sommes disponibles au 31 décembre 1873 à 17,773 fr. 03 cent. Cette somme permet à votre Commission des fonds d'augmenter, par un placement dont elle jugera l'opportunité, le fonds de réserve de la Société en proportion des souscriptions à vie, tout en conservant un compte courant suffisant pour faire face aux dépenses de l'année.



En présence de cette situation, vous vous associerez, Messieurs, aux remerciements que j'ai l'honneur de vous proposer d'adresser aux membres de la Commission des fonds, qui contribuent par une bonne administration, en même temps que par leurs travaux scientifiques, à la prospérité de notre Société.

W. BRUNET DE PRESLE, rapporteur.

---

## SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

---

### I.

#### LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS.

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.

*Nota.* Les noms marqués d'un \* sont ceux des Membres à vie.

#### L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES.

MM. ABBADIE (Antoine d'), membre de l'Institut,  
rue du Bac, 120, à Paris.

ABBELOOS (L'abbé), professeur au grand sémi-  
naire, à Malines.

AMARI (Michel), sénateur, professeur d'arabe,  
via delle Quattro Fontane, 53, à Rome.

ARCONATI VISCONTI (Le marquis), rue Durini,  
13, à Milan.

AUBARET, consul de France à Roustchouk  
(Bulgarie).

BIBLIOTHÈQUE AMEROISIENNE, à Milan.

BIBLIOTHÈQUE DE L'UNIVERSITÉ, à Erlangen.

BARB (H. A.), professeur de persan à l'Acadé-  
mie orientale de Vienne (Autriche).

MM. BARBIER DE METNARD, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, boulevard Magenta, 18, à Paris.

BARGÈS (L'abbé), professeur d'hébreu à la faculté de théologie de Paris, rue Malebranche, 3, à Paris.

BARRÉ DE LANCY, secrétaire archiviste de l'ambassade de France, à Constantinople.

BARTH (Auguste), boulevard Helvétique, 5, à Genève.

BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, membre de l'Institut, rue d'Astorg, 29 bis, à Paris.

BEAMES (John), of the Bengal civil service, à Motihari (Bengale).

BECK (L'abbé Franz Seignac), curé de Labarde (par Margaux), Gironde.

BEHRNAUER (Walther), secrétaire de la Bibliothèque publique de Dresde.

BELIN, consul général près l'ambassade de France à Constantinople.

BELLECOMBE (André DE), homme de lettres, avenue de Paris, à Choisy-le-Roi (Seine).

BELLIN (Gaspard).

BEREZINE, professeur de langues orientales à l'Université de Saint-Petersbourg.

BERGAIGNE, répétiteur à l'École pratique des Hautes Études, quai d'Anjou, 11, à Paris.



MM. BERGER (Philippe), à Paris.

BERTRAND (L'abbé), chanoine de la cathédrale,  
rue d'Anjou, 66, à Versailles.

BOISSONNET DE LA TOUCHE (Le général), mem-  
bre du comité d'artillerie, rue de Rennes,  
78, à Paris.

BOITIER (Adolphe), rue Larribe, 3, à Paris.

BONCOMPAGNI (Le prince Balthasar), à Rome;  
chez M. Eugène Janin, rue Saint-Hippolyte,  
3, à Passy.

BONNETTY, directeur des *Annales de philoso-  
phie chrétienne*, rue de Babylone, 39, à  
Paris.

BOUCHER (Richard), rue de Grenelle-Saint-  
Germain, 172, à Paris.

BRÉAL (Michel), professeur au Collège de  
France, boulevard Saint-Michel, 63, à  
Paris.

BRIAU (René), docteur en médecine, rue Jou-  
bert, 37, à Paris.

BROSSELDARD (Charles), directeur des Colonies,  
rue des Feuillantines, 82, à Paris.

BRUNET DE PRESLE, membre de l'Institut, pro-  
fesseur à l'École spéciale des langues orien-  
tales vivantes, rue des Saints-Pères, 61, à  
Paris.

BÜHLER (George), professeur d'hindoustani,  
Elphinston College, à Bombay.

MM. BULLAD, interprète de l'armée d'Afrique, au Fort-Napoléon (Algérie).

\* BUREAU (Léon), rue Gresset, 15, à Nantes.

BURGESS (James), archéologue de la Présidence de Bombay, à Bombay.

BURGGRAFF, professeur de littérature orientale, à Liège.

\* BURNELL (Arthur Coke), of the Madras civil service, à Mangalore (présidence de Madras).

BURNOUF (Émile), directeur de l'École française, à Athènes.

\* BURT (Major Th. Seymour), F. R. S. Pippbrook House, Dorking, Surrey (Angleterre).

CAIX DE SAINT-AYMOUR (Le vicomte A. DE), membre du Conseil général de l'Oise, rue Rovigo, 1, à Paris.

CAMA (Khursedji Rustomdji), à Bombay (Inde).

CARATHÉODORY (Alexandre), à Constantinople.

CASTELLO BRANCO (J. Feitão DE), à Paris.

CERNUSCHI (Henri), boulevard Saint-Michel, 10, à Paris.

CHALLAMEL (Pierre), rue des Boulangers-Saint-Victor, 30, à Paris.

CHARENCEY (DE), rue Saint-Dominique, 11, à Paris.

MM. CHÉNERY (Le professeur Thomas), Oxford Terrace, 8, Paddington, à Londres.

CHERBONNEAU, correspondant de l'Institut, rue Blanchard, 5, à Alger.

CHILDERS (R. C.), bibliothécaire de l'*India office*, Norfolk Crescent, Clanricard Gardens, 38, Bayswater, à Londres.

CHODZKO (Alexandre), chargé du cours de littérature slave au Collège de France, rue de Vaugirard, 73, à Paris.

CLERC (Alfred), interprète principal de la division d'Oran, à Oran (Algérie).

COHN (Albert), docteur en philosophie, rue Richer, 42, à Paris.

COOMARA SWAMY, Mudeliar, à Colombo.

CUSA, professeur d'arabe à l'Université de Palerme.

CUST (Robert), Saint-Georges Square, 64, à Londres.

DABRY DE THIERSANT, consul de France (Chine).

\* DASTUGUE, général de brigade, commandant la subdivision de Batna, province de Constantine (Algérie).

DAX, capitaine d'artillerie à l'état-major général du gouverneur de l'Algérie, à Alger.

DEBAT (Léon), boulevard Magenta, 145, à Paris.



MM. DEFRÉMERY (Charles), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue du Bac, 42, à Paris.

\* DELAMARRE (Th.), rue Notre-Dame-des-Champs, 73, à Paris.

DELAPORTE, ancien consul général, rue Auber, 5, à Paris.

DELARC (L'abbé), rue des Martyrs, 89, à Paris.

DELONDRE, rue Brézin, 27, à Paris.

\* DERENBOURG (Hartwig), rue d'Amboise, 3, à Paris.

DERENBOURG (Joseph), membre de l'Institut, rue de Dunkerque, 27, à Paris.

DES MICHEL (Abel), chargé de cours à l'École spéciale des langues orientales vivantes.

DESPORTES (Le D<sup>r</sup>), rue d'Alger, 12, à Paris.

DEVIC, élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Daumesnil, 14, à Vincennes.

DILLMANN, professeur à l'Université de Berlin, Halle'sche-Strasse, 21, à Berlin.

DROUIN, avocat, rue Bellefond, 4, à Paris.

DUGAT (Gustave), chargé de cours à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue d'Ulm, 27, à Paris.

DELAURIER (Édouard), membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Nicolo, 27, à Passy.

MM. DUMOLLARD (L'abbé Paul), rue de Babylone, 26, à Paris.

\* EASTWICK, secrétaire du Ministère de l'Inde, à Londres.

EICHTHAL (Gustave D'), rue Neuve-des-Mathurins, 100, à Paris.

EMIN (Jean-Baptiste), secrétaire du Gymnase de Wladimir (Russie).

FAGNAN, attaché au département des manuscrits à la Bibliothèque nationale, rue de Rennes, 58, à Paris.

FAIDHERBE (Le général), boulevard Saint-Michel, 89, à Paris.

FAVRE (L'abbé), professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, avenue de Wagram, 50, à Paris.

FAVRE (Léopold), rue des Granges, 6, à Genève.

FEER (Léon), chargé du cours de tibétain à l'École spéciale des langues orientales vivantes, boulevard Saint-Michel, 145, à Paris.

FLEISCHER, professeur à l'Université de Leipzig.

FLORENT (J. L. L.), rue Notre-Dame-de-Lorette, 16, à Paris.

FOUCAUX (Édouard), professeur au Collège de France, rue Cassette, 28, à Paris.

MM. FOURNEL (Henri), boulevard Malesherbes, 62, à Paris.

FRIEDRICH, secrétaire de la Société des sciences, à Batavia.

GABELENTZ (CONON DE LA), conseiller d'État, à Altenbourg.

GANNEAU-CLERMONT, attaché au *Palestine Exploration fund*, à Jérusalem.

GARCIN DE TASSY, membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Saint-André-des-Arts, 43, à Paris.

GARREZ (Gustave), rue Jacob, 52, à Paris.

GILBERT (Théodore), agent-consul de France à Erzeroum (Turquie).

GILDEMEISTER, professeur, à Bonn.

GIRARD (L'abbé Louis-Olivier), ancien missionnaire, à l'asile des convalescents, à Vincennes.

GOLDENBLUM (D' Ph. V.), à Odessa.

GOLDSCHMIDT (Siegfried), professeur à l'Université de Strasbourg.

GOBBESIO (Gaspard), secrétaire perpétuel de l'Académie de Turin.

GOSCHKE (Richard), professeur à l'Université de Halle (Prusse).



MM. GRIGORIEFF, conseiller intime, professeur d'histoire orientale à l'Université de Saint-Petersbourg.

GUÉRIN, interprète militaire, à Orléansville (Algérie).

GUERRIER DE DUMAST (Le baron), correspondant de l'Institut, à Nancy.

GUIGNIAUT, membre de l'Institut, au secrétariat de l'Institut, à Paris.

GUIESSE (Paul), ingénieur-hydrographe de la marine, rue des Écoles, 46, à Paris.

GUYARD (Stanislas), répétiteur à l'École pratique des Hautes Études, rue Saint-Placide, 45, à Paris.

HALÉVY (J.), rue Aumaire, 18, à Paris.

HARKAVY (Albert), à Saint-Petersbourg.

HAUVETTE-BESNAULT, bibliothécaire à la Sorbonne, rue Dusommerard, 16, à Paris.

HECQUARD (Charles), gérant du consulat de France, à Port-Saïd (Égypte).

HERVEY DE SAINT-DENYS (Le marquis d'), professeur de chinois au Collège de France, rue du Bac, 126, à Paris.

HOFFMANN (J.), professeur de langues orientales, à Leyde.

HOLMBOË, professeur de langues orientales à l'Université de Norwége, à Christiania (Norwége).

MM. Hû (Delaunay), à Pont-Levoy, près Blois.

• JAUFFRET, professeur, rue de Clichy, 65, à Paris.

JEBB (John), recteur à Peterstow, Herefordshire (Angleterre).

• JONG (DE), professeur de langues orientales à l'Université d'Utrecht.

KEMAL PACHA (Son Exc.), ex-ministre de l'instruction publique à Constantinople.

• KERR (M<sup>me</sup> Alexandre), à Londres.

KHANIKOF (S. E. Nicolas DE), conseiller d'État actuel, rue des Écoles, 24, à Paris.

KOSSOWITCH, professeur de sanscrit et de zend à l'Université de Saint-Pétersbourg.

KREHL, professeur de langues orientales à l'Université de Leipzig.

KREMER (DE), conseiller de section au ministère des affaires étrangères à Vienne (Autriche).

LAFERTÉ-SENECTÈRE (Le marquis DE), au château d'Alet, près Ligueil (Indre-et-Loire).

LAMBERT (L.), interprète militaire, à Msila, province de Constantine (Algérie).

LANCEREAU (Édouard), licencié ès lettres, rue de l'Oseille, 3, à Paris.

LANDBERG-BERLING, à Stockholm.

MM. LAURENT DE SAINT-AIGNAN (L'abbé), vicaire de Saint-Pierre-Puellier, à Orléans.

LEBIDART (Antoine DE), conseiller de légation à l'ambassade autrichienne, à Constantinople.

LECLERC (Charles), quai Voltaire, 15, à Paris.

LECLERC (Le D'), à Ville-sur-Ilлон.

LEFÈVRE (André), licencié ès lettres, rue Hautefeuille, 21, à Paris.

LENORMANT (François), professeur d'archéologie près la Bibliothèque nationale.

LEROUX (Ernest), libraire-éditeur, rue Bonaparte, 28, à Paris.

L'ESTRANGE (Guy-Styleman), rue de Solférino, 4, à Paris.

LETOURNEUX, conseiller à la Cour d'appel, à Alger.

LEVÉ (Ferdinand), rue du Cherche-Midi, 21, à Paris.

LÉVY-BING, banquier, rue Richelieu, 102, à Paris.

LIÉTARD (Le D'), maire de Plombières.

LOEWE (D<sup>r</sup> Louis), M. R. A. S. examinateur pour les langues orientales au Collège royal de précepteurs, 1 et 2, Oscar Villas, Broadstairs, Kent.

LONGPÉRIER (Adrien DE), membre de l'Institut, rue de Londres, 50, à Paris.



MM. MAC-DOUALL, professeur, Queen's College, à Belfast.

MADDEN (J. P. A.), agrégé de l'Université, rue Saint-Louis, 6, à Versailles.

MARRE (Aristide), ancien professeur à l'École égyptienne, boulevard Saint-Michel, 121, à Paris.

MARTIN (L'abbé Paulin), place de l'Estrapade, 22, à Paris.

MASSIEU DE CLERVAL (Henry), boulevard de la Reine, 113, à Versailles.

MASSON (L'abbé), rue de Bourgogne, 24, faubourg Saint-Germain, à Paris.

MATTHEWS (Henry-John), Arlington Villas, 4, à Brighton.

MEHREN (D<sup>r</sup>), professeur de langues orientales, à Copenhague.

MELON (Paul), rue Maguelonne, 3, à Montpellier.

MENAGIOS (D<sup>r</sup> DE), perspective du Néwsky, 65, à Saint-Pétersbourg.

MINAYEF (Jean), professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg.

MINISCALCHI ERIZZO (le comte), à Vérone.

MINISZECH (Le comte Georges DE), rue Balzac, 22, faubourg Saint-Honoré, à Paris.

MOHL (Jules), membre de l'Institut, professeur de persan au Collège de France, rue du Bac, 120, à Paris.

MM. MOHN (Christian), vico Nettuno, 28, à Chiaja (Naples).

MONDAIN, colonel du génie, aux Moussets, par Maule (Seine-et-Oise).

MONRAD, professeur, à Copenhague.

MOECHLINSKI, professeur, à Varsovie.

MUIR (John), membre du service civil de la Compagnie des Indes, Merchiston Avenue, 10, à Édimbourg.

\* MÜLLER (Max), professeur, à Oxford.

NERIMAN KHAN (Le général), chargé d'affaires de Perse, à Paris.

NEUBAUER (Adolphe), à la Bibliothèque Bodléienne, à Oxford.

NÈVE, professeur à l'Université catholique, rue des Orphelins, 40, à Louvain.

NOER (Frédéric, prince de Schleswig-Holstein, comte DE), à Noer (Prusse).

NOUET (L'abbé René), vicaire à Saint-Thomas de La Flèche.

OPPERT (Jules), professeur au Collège de France, rue Mazarine, 17, à Paris.

ORBÉLIAN (S. E. le prince Djambakour), aide de camp de S. M. l'Empereur de Russie, à Saint-Pétersbourg.

MM. PAGÈS (Léon), rue du Bac, 110, à Paris.

PALMER (Edward H.), Saint-John's College, à Cambridge.

PASPATI, docteur-médecin, à Constantinople.

PAVET DE COURTEILLE (Abel), professeur au Collège de France, rue du Bac, 35, à Paris.

PÉRETIÉ, chancelier du consulat général de France à Beyrout.

PERNY (Paul), provicaire apostolique de Chine, à Saint-Cloud.

PERTSCH (W.), bibliothécaire, à Gotha.

PETIT (L'abbé), curé du Hamel, canton de Granvilliers (Oise).

PHILASTRE (P.), lieutenant de vaisseau, inspecteur des affaires indigènes en Cochinchine, à Romanèche-Thorins.

PJUNAPPEL, docteur et professeur de langues orientales, à Leyde.

PILARD, interprète militaire de première classe, à Tlemcen.

\* PINART (Alphonse), à Marquise (Pas-de-Calais).

PLASSE (Louis), rue de Castiglione, 10, à Paris.

\* PLATT (William), à Londres.

PLEIGNIER, professeur, à Castletown, île de Man (Angleterre).

PRÆTORIUS (Frantz), Lützow Ufer, 17, à Berlin.



MM. PRIAULX (O. DE BEAUVOIR), Cavendish Square,  
8, à Londres.

QUERRY (Amédée), consul de France à Trébizonde.

RAFFALOWITCH (M<sup>me</sup>), avenue de la Reine-Hortense, à Paris.

RAT, capitaine au long cours, rue de la Glacière, 2, à Toulon.

REGNAUD (Paul), élève de l'École pratique des Hautes Études, rue Troyon, à Sèvres.

REGNIER (Adolphe), membre de l'Institut, rue de Vaugirard, 22, à Paris.

REGNY-BEY (DE), chef du bureau central de la statistique en Égypte.

RENAN (Ernest), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue Vanneau, 29, à Paris.

REVILLOUT (E.), attaché à la conservation du Musée égyptien du Louvre, rue du Bac, 128, à Paris.

RICHEBÈ, professeur d'arabe, à Alger.

RIVIÉ (L'abbé), vicaire de Saint-Thomas-d'Aquin, rue du Bac, 44, à Paris.

ROBERT (D. L. DE), à Trébizonde.

ROBINSON (John R.), à Dewsbury (Angleterre).

ROCHET (Louis), statuaire, boulevard Richard-Lenoir, 119, à Paris.

MM. **RODET** (Léon), ingénieur des tabacs, quai Bourbon, 27, à Paris.

**RONDOT** (Natalis), ex-délégué du commerce en Chine, au château de Chamblon, près Yverdon (Suisse).

**RONEL**, capitaine aux chasseurs, avenue de Tourville, 21, à Paris.

**ROST** (Reinhold), bibliothécaire au Ministère des Indes, India Office, à Londres.

**ROTHSCHILD** (Le baron Gustave DE), rue Laffitte, 19, à Paris.

**RUDY**, professeur, rue du faubourg Saint-Honoré, 19, à Paris.

**SAINTE-MARIE** (DE), premier drogman de la mission de France, à Tunis.

**SANGUINETTI** (Le docteur B. R.), via della Posta-Vecchia, 15, à Modène (Émilie).

**SCHACK** (Le baron Adolphe DE), à Munich.

**SCHEFER** (Charles), interprète du Gouvernement aux Affaires étrangères, professeur de persan à l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.

**SCHLECHTA WSEHRD** (Ottokar-Maria DE), directeur de l'Académie orientale, à Vienne.

**SCHMIDT** (Valdemar), professeur, à Copenhague.

MM. SÉDILLOT (L. Am.), secrétaire du Collège de France, au Collège de France, à Paris.

SEIDEL (Le capitaine J. DE), à Botzen (Tyrol autrichien).

SÉLIM GÉOHAMY, à Smyrne.

SENART (Émile), rue de Grenelle-Saint-Germain, 69, à Paris.

SKATSCHKOFF (Constantin), consul général de Russie, à Tien-tsin (Chine).

SLANE (MAC GUCKIN DE), membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue de la Tour, 60, à Passy.

SOLEYMAN AL-HABAIRI, répétiteur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, place Saint-Sulpice, 4, à Paris.

SOROMENHO (Augusto), membre de l'Académie de Lisbonne, traverso de San Gertrudes, 68, à Lisbonne.

SPECHT (Édouard), rue du faubourg Saint-Honoré, 195, à Paris.

SPOONER (Andrew), au château de Polongis, à Joinville-le-Pont.

STÄHELIN (J. J.), docteur et professeur en théologie, à Bâle (Suisse).

STEINNORDH (J. H. W.), docteur en théologie et en philosophie, chevalier de l'Étoile polaire, à Linköping (Suède).



MM. SUTHERLAND (H. C.), of the Bengal civil service, à Oxford.

TAILLEFER, docteur en droit, ancien élève de l'École spéciale des langues orientales, boulevard Saint-Michel, 81, à Paris.

TARDIEU (Félix), attaché à la Préfecture, à Constantine (Algérie).

TERRIEN-PONCEL, rue d'Elbeuf, 77, à Rouen.

TEXTOR DE RAVISI (Le baron), rue de Cruey, 15, à Nantes.

THOMAS (Edward), du service civil de la Compagnie des Indes, Victoria road, 47, Kensington, à Londres.

THONNELIER (Jules), membre de la Société d'histoire de France, rue Lafayette, 66, à Paris.

TORNEBERG, professeur de langues orientales à l'Université de Lund.

TRÜBNER (Nicolas), libraire-éditeur, Ludgate Hill, 57 et 59, à Londres.

\* TURRETTINI (François), rue de l'Hôtel-de-Ville, 8, à Genève.

UJFALVY (Ch. Eug. de), de Mezô Kövesd, chargé de cours à l'École des langues orientales, rue de Rennes, 97, à Paris.

VETH (Pierre-Jean), professeur de langues orientales, à Leyde.

MM. VOGÜÉ (Le comte Melchior DE), ambassadeur de France à Constantinople, rue Fabert, 2, à Paris.

WADDINGTON (W. V.), membre de l'Institut, rue Boissy-d'Anglas, 8, à Paris.

\* WADE (Thomas), ministre d'Angleterre à Pékin, (Chine); chez M. Richard Wade, Upper Seymour street, 58, Portman square, à Londres.

WEIL, bibliothécaire de l'Université de Heidelberg.

WILHELM (Eug.), professeur, à Eisenach (Saxe-Weimar).

WILLEMS (Pierre), professeur de l'Université, place Saint-Jacques, à Louvain.

WRIGHT (Dr W.), professeur d'arabe à l'Université de Cambridge, Saint-Andrew's station Road, Cambridge.

WYLIE (A.), à Shanghai (Chine).

\* WYSE (L. N. B.), lieutenant de vaisseau, à Tunis.

ZOTENBERG (H. Th.), attaché au département des manuscrits à la Bibliothèque nationale, à Paris.

## II.

## LISTE DES MEMBRES ASSOCIÉS ÉTRANGERS,

SUIVANT L'ORDRE DES NOMINATIONS.

MM. BRIGGS (Le général).

HODGSON (H. B.), ancien résident à la cour de  
Népal.MANAKJI-CURSETHI, membre de la Société asia-  
tique de Londres, à Bombay.

LASSEN (Ch.), professeur de sanscrit, à Bonn.

RAWLINSON (Sir H. C.), à Londres.

VUILLERS, professeur de langues orientales, à  
Giessen.KOWALEWSKI (Joseph-Étienne), professeur de  
langues tartares, à Varsovie.

DOZY (Reinhart), professeur, à Leyde.

BROSSET, membre de l'Académie des sciences,  
à Saint-Petersbourg.

FLEISCHER, professeur à l'Université de Leipzig.

DORN, membre de l'Académie impériale de  
Saint-Petersbourg.

WEBER (Docteur Albrecht), à Berlin.

SALISBURY (E.), secrétaire de la Société orien-  
tale américaine, à Boston (États-Unis).WEIL (Gustave), professeur à l'Université de  
Heidelberg.



## III.

## LISTE DES OUVRAGES

PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

En vente chez Ernest Leroux, éditeur, libraire des Sociétés asiatiques de Paris, de Calcutta, de New-Haven (U. S.), et de Shanghai (Chine), rue Bonaparte, 28, à Paris.

JOURNAL ASIATIQUE, *seconde série*, années 1828-1835, 16 vol. in-8°, complet. . . . . 144 fr.

Chaque volume séparé (à l'exception des vol. I et II, qui ne se vendent pas séparément) coûte 12 fr. 50 c.

JOURNAL ASIATIQUE, *troisième série*, années 1836-1842, 14 vol. in-8°. . . . . 126 fr.

*Quatrième série*, ann. 1843-1852, 20 vol. in-8°. 180 fr.

*Cinquième série*, ann. 1853-1862, 20 vol. in-8°. 250 fr.

*Sixième série*, ann. 1863-1872, 20 vol. in-8°. 250 fr.

*Septième série*, ann. 1873-1874, 4 vol. in-8°. 50 fr.

CHOIX DE FABLES ARMÉNIENNES du docteur Vartan, en arménien et en français, par J. Saint-Martin et Zohrab. 1825. In-8°. . . . . 3 fr.

ÉLÉMENTS DE LA GRAMMAIRE JAPONAISE, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. C. Landresse, etc. Paris, 1825, in-8°. — Supplément à la Grammaire japonaise, etc. Paris, 1826. In-8°. . . . . 7 fr. 50 c.

ESSAI SUR LE PALI, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, par MM. E. Burnouf et Lassen. Paris, 1826. In-8°. . . . . 9 fr.

MENG-TSEU VEL MENCIVM, latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit, et perpetuo commentario e Sinicis deprompto illustravit Stanislas Julien. *Latetiv Parisiorum*, 1824, 1 vol. in-8°. 9 fr.

- YADJNADATTABADHA, OU LA MORT D'YADJNADATTA, épisode extrait du Râmâyana, poëme épique sanscrit, donné avec le texte gravé, une analyse grammaticale très-détaillée, une traduction française et des notes, par A. L. Chézy, et suivi d'une traduction latine littérale par J. L. Burnouf. *Paris*, 1826. In-4°, avec 15 planches. . . . . 9 fr.
- VOCABULAIRE DE LA LANGUE GÉORGIENNE, par M. Klaproth. *Paris*, 1827. In-8°. . . . . 7 fr. 50 c.
- ÉLÉGIE SUR LA PRISE D'ÉDESSE PAR LES MUSULMANS, par Nersès Klaietsi, patriarche d'Arménie, publiée pour la première fois en arménien, revue par le docteur Zohrab. *Paris*, 1828. In-8°. . . . . 4 fr. 50 c.
- LA RECONNAISSANCE DE SACOUNTALA, drame sanscrit et pracrit de Kâlidâsa, publié pour la première fois sur un manuscrit unique de la Bibliothèque du Roi, accompagné d'une traduction française, de notes philologiques, critiques et littéraires, et suivi d'un appendice, par A. L. Chézy. *Paris*, 1830. In-4°, avec une planche. . . . 24 fr.
- CHRONIQUE GÉORGIENNE, traduite par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1830. Grand in-8°. . . . . 9 fr.  
La traduction seule, sans texte, 6 fr.
- CHRESTOMATHIE CHINOISE (publiée par Klaproth). *Paris*, 1833. In-8°. . . . . 9 fr.
- ÉLÉMENTS DE LA LANGUE GÉORGIENNE, par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1837. In-8°. . . . . 9 fr.
- GÉOGRAPHIE D'ABOU'LFÉDA, texte arabe, publié par MM. Reinaud et le baron de Slane. *Paris*, Imprimerie royale, 1840. In-4°. . . . . 24 fr.
- RADJATARANGINI, OU HISTOIRE DES ROIS DU KACHMÎR, publié en sanscrit et traduit en français, par M. Troyer. *Paris*, Imprimerie royale et nationale, 3 vol. in-8°. . . . . 36 fr.  
Le troisième volume seul, 6 fr.

PRÉCIS DE LÉGISLATION MUSULMANE, suivant le rite malékite, par Sidi Khalil, publié sous les auspices du ministre de la guerre, troisième tirage. *Paris*, Imprimerie nationale, 1872. In-8°..... 6 fr.

## COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

LES VOYAGES D'IBN BATOUTAH, texte arabe et traduction par MM. C. Defrémery et Sanguinetti. *Paris*, Imprimerie impériale; 4 vol. in-8° et 1 vol. de Tables.... 31 fr. 50 c.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES VOYAGES D'IBN BATOUTAH. *Paris*, 1859, in-8°..... 1 fr. 50 c.

LES PRAIRIES D'OR DE MAÇOUDI, texte arabe et traduction par M. Barbier de Meynard (les trois premiers volumes en collaboration avec M. Pavet de Courteille). Premier volume. *Paris*, 1861, in-8°..... 7 fr. 50 c.

— Deuxième volume, 1863..... 7 fr. 50 c.

— Troisième volume, 1864..... 7 fr. 50 c.

— Quatrième volume, 1865..... 7 fr. 50 c.

— Cinquième volume, 1869..... 7 fr. 50 c.

— Sixième volume, 1871..... 7 fr. 50 c.

— Septième volume, 1872..... 7 fr. 50 c.

— Huitième volume, 1874..... 7 fr. 50 c.

Chaque volume de la collection se vend séparément 7 fr. 50 c.

*Nota.* Les membres de la Société qui s'adresseront directement au libraire de la Société, M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris, auront droit à une remise de 33 p. o/o sur les prix de tous les ouvrages ci-dessus.



## LISTE DES OUVRAGES DE LA SOCIÉTÉ DE CALCUTTA.

En vente chez Ernest Leroux, éditeur, libraire des Sociétés asiatiques de Paris, de Calcutta, de New-Haven (U. S.) et de Shanghai (Chine), rue Bonaparte, 28, à Paris.

JOURNAL OF THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL. Les années complètes, de 1837 à 1860, l'année..... 40 fr.  
Le numéro..... 4 fr. 50 c.

MAHABHARATA, an epic poem, by Veda Vyasa Rishi. Calcutta, 1837-1839, 4 vol. in-4°, avec Index, ..... 180 fr.

RA'JA TARANGINI', a History of Cashmir. Calcutta, 1835, in-4°..... 30 fr.

INAYAH. A commentary on the Idayah, a work on muhamud-dan law, edited by Moonshee Ramdhun Sen. Calcutta, 1831. Tomes III et IV..... 75 fr.

THE MOOJIZ OOL KANOON, a medical work, by Alee Bin Abee el Huzm. Calcutta, 1828, in-4°, cart..... 15 fr.

THE LILAVATI, a treatise on arithmetic, translated into Persian, from the sanscrit work of Bhascara Acharya, by Feizi. Calcutta, 1827, in-8°, cart..... 6 fr. 50 c.

SELECTIONS descriptive, scientific and historical translated from English and Bengalee into Persian. Calcutta, 1827, in-8°, cart..... 8 fr. 50 c.

TYTLER. A short anatomical description of the heart, translated into Arabic. Calcutta, 1828, in-8°, cart. 2 fr. 50 c.

THE RAGHU VANSA, or Race of Raghu, a historical poem, by Kalidasa. Calcutta, 1832, in-8°..... 17 fr. 50 c.

THE SUSBUTA. Calcutta, 1835, 2 vol. in-8° br. 11 fr. 50 c.

THE NAISHADA CHARITA, or Adventures of Nala, raja of Nai-

shada, a sanscrit poem, by Sri Harsha of Cashmir. Calcutta, 1836, in-8°. . . . . 25 fr.

(Le tome I<sup>er</sup>, le seul publié.)

ASIATIC RESEARCHES, or Transactions of the Society instituted in Bengal, for inquiring into the history, the antiquities, the arts, sciences and literature of Asia. Calcutta, 1832 et années suivantes.

Vol. XVI, XVII, XVIII, le vol. . . . . 22 fr.

Vol. XIX, part 1; vol. XX, parts 1, II. Chaque partie. . . . . 12 fr.

---

*Le Gérant :*

JULES MOHL.





# JOURNAL ASIATIQUE.

AOÛT-SEPTEMBRE 1874.

---

## SUR FORMOSE

ET SUR LES ÎLES APPELÉES EN CHINOIS

LIEOU-KIEOU,

PAR LE M<sup>r</sup> D'HERVEY DE SAINT-DENYS.

---

Lorsqu'on rencontre dans l'histoire, ou dans quelque autre branche des connaissances humaines, un fait qui paraît en contradiction formelle avec tout ce qui s'observe communément, on ne saurait aller jusqu'à le rejeter *a priori* comme erroné, mais on éprouve un sentiment de défiance qui porte à lui donner une attention particulière, afin de ne pas l'accepter sans examen.

C'est cet ordre d'idées qui m'a conduit à découvrir une méprise géographique assez curieuse, à l'examen de laquelle cet article est consacré.

Formose a quatre cents kilomètres de long sur cent quarante de large. Cette île renfermait une population nombreuse dès le xvi<sup>e</sup> siècle, époque à laquelle les Portugais lui donnèrent le nom sous

lequel nous la connaissons. Elle n'était située qu'à quinze myriamètres à vol d'oiseau de la province chinoise du Fo-kien et, par un temps clair, les pêcheurs chinois du petit archipel Peng-hou peuvent apercevoir la fumée des feux allumés sur ses rives. D'autre part, le dépouillement des notices de Ma-touan-lin, auquel je travaille depuis plusieurs années, nous montre les vaisseaux chinois sillonnant les mers de la Chine et du Japon, dès les premiers siècles de notre ère. Des marchands se rendaient directement au Japon, en partant des côtes méridionales de l'Empire du Milieu, et telle était déjà l'importance de la marine chinoise l'an 109 avant J. C., qu'une flotte de l'empereur Hiao-ou-ti pouvait transporter une armée de cinquante mille hommes en Corée, à travers le golfe de Petcheli.

Un pareil ensemble de faits permettait-il de croire avec plusieurs auteurs que, jusqu'à l'an 1430, l'existence même de Formose eût été inconnue des Chinois? Klaproth n'avait pas hésité à repousser cette assertion comme inadmissible, dans un mémoire sur Formose que nous aurons à citer; mais il me parut non moins inadmissible de supposer avec ce savant que Ma-touan-lin, qui énumère et décrit tous les pays connus des Chinois à six mois, huit mois et même un an de navigation de leurs côtes, qui parle de Luçon, de Bornéo, des Moluques et peut-être aussi de la Californie, sous le nom mystérieux de Fou-sang, n'eût pas consacré

la moindre notice à cette grande île de Formose, séparée du Fo-kien par un simple bras de mer.

« Les historiens chinois, dit Klaproth, ne faisaient point mention de Formose, parce que ses habitants n'envoyaient pas d'ambassades ni de tribut. »

Ceci est une double erreur, ainsi que nous le verrons tout à l'heure, et Ma-touan-lin mentionne un grand nombre de petits peuples qui jamais n'avaient envoyé ni ambassadeurs ni tribut.

A mes yeux, la question se bornait donc à découvrir sous quel nom Ma-touan-lin avait pu désigner Formose (*Tai-ouan*, le nom actuel de cette île, étant de beaucoup postérieur au temps où Ma-touan-lin a vécu).

Suivant Klaproth et ses *Tableaux historiques de l'Asie*, les habitants de Formose se seraient appelés *Man-ti*, depuis le III<sup>e</sup> siècle avant J. C. jusqu'au V<sup>e</sup> siècle de notre ère; mais cette dénomination ne peut former le titre d'aucune notice particulière, car le nom de *Man-ti* n'est qu'un terme générique par lequel sont désignés, dans les auteurs chinois, tous les étrangers du midi. A partir du V<sup>e</sup> siècle et jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle, les *Tableaux historiques* laissent en blanc l'appellation de Formose, comme si les Chinois avaient dès lors perdu jusqu'à la notion vague qu'ils en auraient possédée jusque-là.

Cependant, en vertu des considérations exposées au commencement de cet article, il fallait chercher avec persévérance quelque mention de Formose dans Ma-touan-lin, avant de se décider à reconnaître



un fait aussi extraordinaire qu'eût été celui de n'en trouver aucune. Or, voici ce que je lus enfin sous le titre de *Lieou-kieou* :

« Le royaume de Lieou-kieou est formé par une île ou des îles (le texte chinois n'indique point s'il faut traduire au singulier ou au pluriel) qu'on rencontre dans la grande mer à l'orient de la ville de Tsiouen-tcheou (province chinoise du Fo-kien). Plus près des côtes du Fo-kien, il existe aussi des îles appelées Peng-hou, d'où l'on aperçoit la fumée des habitations de ce royaume. En naviguant cinq jours, on y arrive. »

Je passe de nombreux et intéressants détails, afin de ne pas interrompre la série des renseignements à examiner tout d'abord :

« Sous la dynastie des Soui, la première des années chinoises *ta-nie* (605 de notre ère), un marin nommé Ho-man et quelques autres Chinois de la même profession disaient : Quand le ciel est pur et la mer calme, en regardant au loin vers l'orient, il semble qu'on aperçoive des vapeurs et des fumées d'habitations. A cette époque, l'empereur Yang-ti avait ordonné au mandarin militaire Tchu-kouan de prendre la mer et d'aller à la recherche des pays inconnus. Tchu-kouan, ayant recueilli le propos de Ho-man, emmena ce marin avec lui, et ils arrivèrent ensemble au royaume de Lieou-kieou. On ne put rien comprendre au langage des habitants; on se saisit d'un indigène, qui fut embarqué, et l'on revint en Chine.







dans ces parages expliquent parfaitement les difficultés que l'expédition rencontra.

Les rivages de Formose, escarpés et bordés de récifs, sont presque inaccessibles à qui ne les connaît point. De plus, il y règne, du sud au nord, des courants si violents et si dangereux, que la marine à vapeur ne se risque même pas aujourd'hui à les affronter sans un excellent pilote. Il est donc très-vraisemblable que l'expédition s'est vue entraînée du sud au nord, en cherchant un lieu de débarquement favorable, et que les deux jours de navigation, de la station de Kao-hoa à celle de Youen-peï, ont été employés en évolutions et tentatives infructueuses d'aborder.

Le cinquième jour, enfin, les Chinois quittent le mouillage de Youen-peï (C) et, *le jour même*, ils abordent au royaume de Lieou-kieou.

Ce dernier renseignement achève de démontrer jusqu'à l'évidence que par Lieou-kieou il faut entendre ici Formose. Nous savions déjà que, des îles Peng-hou, il eût été absolument impossible d'apercevoir la fumée des habitations des îles Lieou-kieou proprement dites, selon la dénomination actuelle, distantes de plus de deux cents lieues et séparées d'ailleurs précisément par Formose, qui dresse entre ces deux archipels son rideau de pics montagneux. Aucun vaisseau n'étant capable de fournir en un jour une pareille traversée (qui en exige au moins quatre avec un bon vent, selon Klaproth lui-même), on peut dire que la lumière est complète, et que

Formose est la seule terre où les Chinois aient pu débarquer.

Lieou-kieou est donc le nom sous lequel originairement les Chinois ont connu Formose, et c'est à Formose que s'appliquera tout ce que Ma-touan-lin et ses prédécesseurs auront rapporté sur le royaume de Lieou-kieou.

C'est ici que doit être signalée la double erreur de Klaproth, dans son mémoire sur Formose et dans sa notice sur les îles Lieou-kieou. Trompé par le nom de Lieou-kieou, il a supposé que l'expédition chinoise de 606 avait visité ces îles, et leur ayant attribué ce qui, en réalité, était l'histoire ancienne de Formose, il s'est trouvé dépourvu de documents pour écrire cette dernière histoire à son tour. Il a cru voir une lacune chez les historiens chinois, alors qu'il créait cette lacune lui-même, et tout en reprenant les missionnaires de Pé-king sur ce qu'ils jugeaient la découverte de Formose trop récente, il est tombé justement dans la méprise qui avait dû motiver leurs assertions.

Ce fait principal étant établi, les preuves complémentaires abondent et chaque détail apporte la sienne, ainsi que nous allons le montrer.

Le texte chinois dit que le pays de Lieou-kieou renferme beaucoup de montagnes et d'antrès, qu'il est gouverné par un grand nombre de petits rois, qu'on y voit des loups, des tigres et des ours, et que les mœurs des indigènes occupant les régions du nord diffèrent sensiblement de celles des habi-

tants du centre et du midi. De tels renseignements conviennent parfaitement à une grande île comme Formose, mais ne sauraient s'appliquer aux îles Lieou-kieou proprement dites, dont la principale mesure à peine dix-huit lieues de long sur huit de large, ne contient aucune bête féroce, et ne renferme que des collines peu élevées, à la seule exception d'une montagne située au nord, suivant la description récente que nous en a donnée le père Furet.

Les habitants du pays où l'on aborda parlaient un langage que nul ne pouvait entendre, ajoute la relation recueillie par Ma-touan-lin. Ceci convient encore à Formose, dont la population, de race océanienne, n'avait jamais communiqué avec les Chinois, mais ne s'expliquerait point des îles Lieou-kieou, dont la langue n'est qu'un dialecte japonais, et que les annales du Japon nous montrent en relations serrées avec cet empire dès l'antiquité, puisque, selon ces annales, la mère du fameux Zin-mou, le premier des *mikado*, en était originaire.

Enfin, les habitants de l'île visitée par les Chinois sont accusés d'être anthropophages, dans la relation de Ma-touan-lin, point capital qui n'a jamais été imputé aux Lou-tchouans ni aux populations japonaises. Or, ce trait caractéristique est justement signalé par Klapproth, dans son mémoire sur Formose. « Les Chinois, dit-il, accusent à tort ou à raison les Formosans d'être anthropophages; ils prétendent que les villages se rassemblent pour



manger dans un festin les hommes tués à la guerre et même les valétudinaires, les vieillards et les orphelins. »

Ma-touan-lin, de son côté, dit, à l'article *Lieou-kieou* : « Après un combat, les morts sont ramassés et l'on se réunit pour les manger. Dans la partie méridionale du royaume, lorsqu'une personne meurt, tous les habitants de son village et des alentours se réunissent pour la manger. »

Au contraire, en parlant des habitants des véritables îles *Lieou-kieou*, Klaproth a écrit : « De même qu'à la Chine, on a un respect extrême pour les morts. Les cadavres sont brûlés et l'on garde les cendres. »

Cette contradiction évidente et quelques autres du même genre n'ont pas laissé de frapper ce savant, sans cependant lui révéler toute la vérité. Il s'est contenté de retrancher de la notice de Ma-touan-lin, donnée sous le titre de *Lieou-kieou*, les passages vraiment incompatibles avec l'ethnographie des îles de ce nom.

Plusieurs fragments de cette notice de Ma-touan-lin et d'une description de *Tai-ouan* ou *Formose*, publiée par le P. du Halde en 1735, ne sont pas moins intéressants à confronter.

« Quoique les insulaires de *Formose* soient soumis aux Chinois, » dit le P. du Halde, « ils conservent encore quelques restes de leur ancien gouvernement. Chaque bourgade se choisit quatre ou cinq des plus anciens, qui sont le plus en réputation de

probité. Ils deviennent par ce choix les chefs de la bourgade. »

Ma-touan-lin a écrit : « Il y a quatre ou cinq chefs principaux qui gouvernent chaque centre ou bourgade. Les bourgades choisissent elles-mêmes leurs chefs. »

« La vitesse de ces insulaires est surprenante, » dit le P. du Halde; « on les voit surpasser à la course des chevaux qui courent à bride abattue. »

Ma-touan-lin a écrit : « Les hommes de ce royaume savent courir avec une vitesse tout à fait extraordinaire. »

« Les hommes, » dit le P. du Halde, « portent un bonnet en forme de cylindre. Ils ajoutent, au-dessus du bonnet, une aigrette de plumes de coq ou de faisan. »

Ma-touan-lin a écrit : « Les hommes portent des bonnets d'une forme élevée, qu'ils ornent d'une touffe de plumes à leur extrémité. »

« Ils gravent sur leur peau plusieurs figures grotesques de fleurs et d'animaux, » dit le P. du Halde.

Ma-touan-lin a écrit : « Avec une aiguille et une encre particulière, ils savent graver sur leur peau des figures d'insectes et de reptiles. »

« De même que beaucoup d'habitants des îles indiennes, les Formosans coupent la tête à leurs ennemis morts et la conservent comme un trophée, » dit le P. du Halde, et répète, après lui, Klaproth.

Ma-touan-lin a écrit : « Autour de l'habitation de

leur roi, ils amoncellent des crânes, pensant élever ainsi un monument très-glorieux. »

« Lorsqu'un jeune homme veut se marier et qu'il a trouvé une fille qui lui agréé, » dit le P. du Halde, « il va plusieurs jours de suite à sa porte, avec un instrument de musique. Si la fille en est contente, elle sort et va joindre celui qui la recherche. Ils font leurs conventions eux-mêmes, et ensuite en donnent avis à leurs pères et à leurs mères. »

Ma-touan-lin a écrit : « Quand un jeune garçon et une jeune fille ont de l'inclination l'un pour l'autre, ils conviennent eux-mêmes de se marier et l'annoncent ensuite à leurs parents. »

Ce dernier trait est remarquable par son contraste avec les mœurs japonaises, qui sont celles des îles Lieou-kieou et qui ressemblent à celles de la Chine, où les jeunes gens sont mariés par leurs parents, souvent sans s'être vus.

Peut-être aura-t-on la pensée que le P. du Halde a puisé tout simplement dans Ma-touan-lin les détails que je viens de citer. Telle n'est point mon opinion. Le P. du Halde a réuni, je crois, des informations prises de son temps; mais cette supposition, fût-elle admise, ne pourrait que fortifier le témoignage du savant jésuite au lieu de l'amoindrir, puisqu'il en résulterait que le P. du Halde aurait appliqué, comme je le fais, à Formose des documents consignés en chinois sous le titre courant de Lieou-kieou.

Il serait facile de multiplier les citations; mais il



me semble avoir démontré surabondamment que Taï-ouan ou Formose est bien ce pays inconnu des Chinois jusqu'au commencement du vii<sup>e</sup> siècle, visité par eux en 605 et 606, et demeuré sans relations nouvelles avec les compatriotes de Ma-touan-lin jusqu'au temps où cet écrivain a vécu<sup>1</sup>.

Il reste à expliquer maintenant quelques obscurités et contradictions apparentes, qui se produisent si l'on veut rapporter à un même pays, comme l'a fait Klaproth, tout ce qui est successivement relaté dans les écrivains chinois postérieurs à Ma-touan-lin, touchant les îles, les petits princes et les ambassades de Lieou-kieou. Au xvii<sup>e</sup> siècle notamment, on vit à la Chine des envoyés de Lieou-kieou qui ne venaient point de Formose. Mais peu à peu la vérité se dégage; on reconnaît qu'une identité de nom expose à tomber dans la confusion, si l'on n'y prend garde; en un mot, que toutes les îles formées par cette chaîne de montagnes sous-marine qui s'étend du Fo-kien au Japon (Formose, les Madjikosima et

<sup>1</sup> On pourrait objecter encore que Ma-touan-lin parle de cinq jours pour se rendre du port de Y-ngan (Tchao-tcheou-fou) au royaume de Lieou-kieou, en passant par les îles Peng-hou, tandis que cette traversée se ferait aujourd'hui en un temps beaucoup plus court; mais une flotte qui cherche sa route n'est point dans le cas d'un vaisseau qui suit un parcours tracé. D'ailleurs, comme au temps de Ma-touan-lin, et ainsi qu'il le dit lui-même, il n'existait aucune communication avec le royaume de Lieou-kieou, où l'on n'était pas retourné depuis l'expédition de 606, l'évaluation de cinq jours de route, que donne l'écrivain chinois, reposait uniquement sur l'observation du temps que l'expédition de 606 avait employé pour y arriver.

les Lieou-kieou) ont été désignées uniformément par les Chinois sous ce dernier nom de Lieou-kieou, jusqu'au xvi<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire jusqu'à l'époque où, Formose ayant attiré de nouveau leur attention, ils l'appelèrent enfin d'un nom particulier, qui fut d'abord Ki-long, d'après celui d'un port des Hollandais, puis Tai-ouan (les hautes cimes), sa dénomination actuelle, du nom de sa capitale et de la montagne au pied de laquelle elle est bâtie.

Les preuves à l'appui de ce dernier fait viennent à leur tour :

Ma-touan-lin nous donnera d'abord l'explication du nom de Lieou-kieou, attribué au pays que l'expédition de l'an 606 avait visité. Il rapporte qu'une ambassade japonaise se trouvait précisément à la cour de Chine quand cet événement s'accomplit. On l'interrogea sur les îles situées entre le Japon et la Chine, et elle parla des îles *Riou-kioa*, en chinois Lieou-kieou, avec lesquelles le Japon était en relation depuis l'antiquité, ainsi qu'e nous l'avons dit. Les Chinois regardèrent sans doute l'île qu'ils venaient de découvrir comme un prolongement de l'archipel signalé par les Japonais, et de là ce nom collectif, source des erreurs que nous relevons.

Voyons maintenant la grande géographie chinoise *Tai-tsing-y-tong-tchi*, publiée au siècle dernier, article *Lieou-kieou*. Rappelant l'expédition de l'an 606, elle dit que la partie centrale de l'île où cette expédition aborda se trouve sous la même latitude

que la chaîne de montagnes appelée *Mei-ling*, qui sépare les provinces chinoises du Fo-kien et du Kouang-tong, fait géographique parfaitement exact, en l'appliquant à l'île Formose. D'autre part, cette même géographie rapporte que les îles Lieou-kieou, en général, sont situées à l'orient des territoires chinois de Tchang-tcheou, Tsiouen-tcheou, Hing-tcheou et Fou-tcheou. Or il est aisé de voir, sur une bonne carte, que Formose est bien à l'orient de Tchang et de Tsiouen-tcheou, tandis qu'à l'orient de Hing et de Fou-tcheou, ce sont les îles Lieou-kieou proprement dites que l'on rencontre.

Enfin, la géographie *Tai-tsing-y-tong-tchi* constate que l'on distinguait autrefois deux royaumes de Lieou-kieou, peuplés par des barbares de couleur différente, les uns semblables aux Japonais, les autres ayant le teint d'un rouge cuivré, indication ethnographique qui marque bien la séparation entre la race jaune des îles Lieou-kieou actuelles et la race océanienne de l'île Formose.

Ajoutons que, sur toutes les cartes chinoises, un îlot placé au sud de Formose est encore aujourd'hui désigné sous le nom de *petite Lieou-kieou* (*siao Lieou-kieou*), et que Klaproth lui-même n'a pu se dispenser de mentionner que Formose portait le nom de *grande Lieou-kieou* (*ta Lieou-kieou*), sur une carte chinoise du *xvi<sup>e</sup>* siècle dont il s'est servi pour dresser son tableau n° 25 des *Tableaux historiques de l'Asie*. Il y avait donc une grande et une petite Lieou-kieou pour le moins, en dehors des Lieou-kieou



véritables, et ces deux dernières informations se corroborent mutuellement.

J'aurais été très-désireux de consulter la géographie *Tai-tsing-y-tong-tchi* sur l'histoire ancienne de Tai-ouan, qui figure maintenant parmi les dépendances de la province du Fo-kien; mais je ne possède point ce grand ouvrage et, par une singularité regrettable, les deux feuillets qu'il eût fallu examiner ont été arrachés dans l'exemplaire de la Bibliothèque nationale.

L'importance de Formose et celle de sa position géographique m'ont paru dignes de quelque attention. Les détails minutieux que fournit Ma-touan-lin sur l'ethnographie des peuples qui habitaient cette partie de l'Orient, aux premiers siècles de notre ère, détails recueillis sans doute de la bouche des nombreux prisonniers emmenés en Chine, donnent un intérêt particulier à l'identification de leurs nationalités et à la recherche de leurs origines. Aussi reviendrai-je certainement sur ce sujet, en publiant tout au long la traduction de l'article *Lieou-kieou* de Ma-touan-lin avec ce que je nommerais volontiers ses annexes, c'est-à-dire la description des autres pays les plus voisins, qui ne peut manquer d'apporter son contingent d'éclaircissements.

En attendant, et dès aujourd'hui, nous devons, je crois, considérer comme acquis les faits suivants :

1° Ce serait une erreur de croire, avec Klaproth, que les habitants de Formose aient été particulièrement connus des anciens Chinois sous les noms de

*Fan* ou de *Man-ti*, qui n'étaient que des noms génériques communs aux étrangers du midi.

2° Ce serait également une erreur de penser que, depuis le v<sup>e</sup> siècle jusqu'au xii<sup>e</sup> siècle, cette île, après avoir été désignée par les Chinois d'une manière quelconque, aurait été mise en oubli par eux au point de n'être plus désignée du tout.

3° Les Chinois ont visité Formose pour la première fois l'an 605 de notre ère. Ils y ont fait une expédition l'an 606, et la relation de cette expédition rapportée par Ma-touan-lin donne à cette île le nom de Lieou-kieou, ainsi que nous l'avons expliqué.

4° Du vivant de Ma-touan-lin, aucune expédition chinoise n'avait été renouvelée contre le pays de Lieou-kieou; aucune ambassade n'en était venue. Formose était donc la seule île Lieou-kieou connue des Chinois, et sans pouvoir préciser encore à quelle époque ils connurent les îles Lieou-kieou proprement dites, on peut du moins affirmer que ce ne fut pas avant le milieu du xiii<sup>e</sup> siècle.

5° La connaissance qu'ils acquirent, plus tard et peu à peu, des autres îles situées dans la direction du Japon, en d'autres termes des archipels Madjikosima et Lieou-kieou, ne motiva pendant longtemps aucune dénomination nouvelle. Ils regardèrent ces îles comme des annexes de la grande Lieou-kieou et les comprirent toutes sous cette dénomination unique jusqu'au xvi<sup>e</sup> siècle, époque où Formose reçut un nom particulier.

6° Les documents chinois antérieurs au xiii<sup>e</sup> siècle dans lesquels il sera fait mention du pays de Lieou-kieou seront donc tous applicables à Formose; mais il faudra examiner bien attentivement ceux qui seront de date plus récente, de peur d'en confondre l'appartenance et de commettre des erreurs semblables à celle que nous venons de rectifier.



---

## LE VÉNITIEN MARCO POLO

ET LES SERVICES QU'IL A RENDUS EN FAISANT CONNAÎTRE

L'ASIE<sup>1</sup>.

PAR M. CONSTANTIN DE SKATTSCHKOFF,

MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE DE PARIS,

CONSUL GÉNÉRAL DE RUSSIE POUR TOUTS LES PORTS DE LA CHINE.

---

Pendant l'été de cette année (1865), la littérature savante de la France s'est enrichie d'une remarquable édition de l'ouvrage de Marco Polo, publiée par M. Pauthier. Cet orientaliste et sinologue très-estimé a fait précéder son livre d'une préface pleine d'intérêt et d'érudition, où tous les passages douteux et obscurs, à peu près sans exception, sont éclairés par un lumineux commentaire. Le nom de Marco Polo est si célèbre dans le domaine de la géographie, que de longs détails sur lui seraient inutiles ici. Je me bornerai à esquisser en quelques traits rapides cette remarquable personnalité.

Marco Polo naquit à Venise en 1251. Il ne nous reste aucune tradition sur son enfance. Son père, Nicolo, et Matteo Polo, frère de celui-ci, s'occu-

<sup>1</sup> Lu en séance publique de la Société impériale russe de géographie, le 6/18 octobre 1865.

paient de négoce : les deux frères, qui ne se quittaient jamais, laissèrent leur famille à Venise et partirent ensemble pour Constantinople, en 1255. De là, en passant par Kiptchak et Boukhara, ils atteignirent, sans le savoir, la résidence mongole de l'empereur de Chine. A cette époque régnait sur la Chine un souverain resté célèbre dans l'histoire de l'Asie, Koubilaï-Khan, fils du terrible Gengis-Khan. Il profita de l'arrivée des deux voyageurs pour envoyer avec eux à Rome, en 1266, un ambassadeur chargé d'apporter des lettres au pape. L'ambassadeur mongol, tombé malade en route, laissa les deux Polo continuer seuls le voyage, en leur remettant les pleins pouvoirs de l'empereur. Ils arrivèrent à Venise en 1269, et retrouvèrent chez eux Marco Polo qui était devenu un jeune homme. Mais Clément IV était mort. Après avoir attendu deux ans l'élection du nouveau pape, à qui ils devaient remettre les lettres de l'empereur, soit qu'ils finissent par perdre patience, ou, ce qui est plus vraisemblable, qu'ils y fussent obligés par les intérêts de leur commerce, ils se décidèrent à revenir auprès de Koubilaï-Khan pour lui dire qu'ils n'avaient pu remplir leur mission. Le jeune Marco Polo partit avec eux. C'était en 1271. Les trois Polo arrivèrent par mer en Palestine. A Saint-Jean d'Acre, une heureuse nouvelle les attendait : le légat de cette ville, Théobald, venait d'être élu pape. Il leur donna sa bénédiction, les chargea d'un message pour l'empereur, et leur confia le soin de con-

duire jusque chez le souverain asiatique deux moines qui devaient prêcher l'Évangile. Mais ces deux pèlerins, nonobstant la grandeur de leur mission, ne tardèrent pas à être découragés par les misères de la route, et à se séparer des Polo. Les trois infatigables voyageurs, après avoir enduré pendant trois ans et demi les souffrances d'un pénible voyage, arrivèrent enfin à la résidence de l'empereur, qui les reçut de la façon la plus aimable. Marco Polo, s'étant mis avec ardeur à l'étude du mongol et ayant promptement fait connaissance avec les mœurs du pays, gagna la confiance de l'empereur. Il resta dix-sept années en Chine. Quand il repartit pour l'Europe, il fut chargé par l'empereur de conduire à Tauris une princesse mongole destinée à devenir la femme du schah de Perse. Marco Polo, accompagné de son père et de son oncle, rentra à Venise en 1295, c'est-à-dire vingt-six ans après avoir quitté sa ville natale. La famille des trois voyageurs eut quelque peine à les reconnaître : par le costume, le langage et même la figure, ils ressemblaient plutôt à des Mongols qu'à des Italiens. A peine étaient-ils arrivés dans leur pays que la guerre s'éleva entre Venise et la république de Gènes. Marco Polo se montra patriote ; il équipa à ses frais une galère qu'il commanda lui-même ; fait prisonnier, en 1296, il fut enfermé dans une prison génoise. Relâché ensuite, il fut nommé membre du grand Conseil de Venise ; devenu possesseur du château de son père, il le



remplit d'objets rares apportés de l'Asie. C'étaient évidemment des objets de grande valeur, car les contemporains donnaient à son château le nom de *Corte dei Millioni*, et lui-même est encore connu sous celui de *Marco Millioni*. Il mourut en 1324, à l'âge de soixante-treize ans.

S'il faut en croire la tradition, Marco Polo n'aurait pas écrit son livre de sa propre main ; mais il l'aurait dicté à son secrétaire Rustizio pendant qu'ils étaient ensemble prisonniers à Gènes. On a beaucoup discuté et on discute encore sur l'existence d'un manuscrit original de l'ouvrage de Marco Polo ; bien plus, on ne sait pas encore au juste dans quelle langue Rustizio aurait écrit ce manuscrit. Rustizio était originaire de Pise ; rien de plus naturel que de supposer qu'il s'est servi de sa langue maternelle. Mais si l'on compare les nombreuses copies de ce texte qui nous ont été conservées, en italien, en latin et en français, on s'aperçoit qu'elles diffèrent entre elles, soit par des additions, soit par des lacunes plus ou moins importantes, quelquefois même par de véritables contradictions ; de telle sorte qu'au siècle dernier, l'opinion prédominante était celle de Ramusio, qui prétendait que le livre avait été écrit en latin par Rustizio ; il appuyait son opinion sur l'existence d'une copie, selon lui extrêmement ancienne, faite d'après le manuscrit authentique par Pépin de Bologne, vers l'an 1320. Mais les défenseurs de l'original italien s'appuyaient, de leur côté, sur un manuscrit appartenant à la

famille vénitienne des Soranzo et désigné par le nom de cette famille, lequel était écrit dans le dialecte vénitien que parlait Marco Polo lui-même. Il est vrai qu'Apostolo Zeno, qui avait soigneusement collationné le manuscrit Soranzo avec la copie latine d'après Pépin de Bologne, et qui en avait étudié en détail les formes grammaticales, resta persuadé que la version vénitienne ne pouvait être antérieure à 1450 ; mais cela ne lui ôtait pas le mérite d'être, sinon la première, au moins une des plus anciennes copies du manuscrit original. Des arguments plus décisifs, à l'encontre de l'origine italienne de cette version, ont été fournis par un savant italien, le comte Baldelli Boni, éditeur de deux versions différentes, l'une et l'autre italiennes, du livre de Marco Polo. En 1827, dans la préface de son livre, *Il Millione di Marco Polo*, il prouva, par les arguments les plus convaincants, que le manuscrit de Soranzo, — le meilleur des textes en vieil italien, — n'est ni plus ni moins que la traduction d'un très-ancien manuscrit français, qui a été rendu accessible au public par l'édition qu'en a faite la Société géographique de Paris en 1824. Mais, tout en accordant que le manuscrit français est antérieur au manuscrit italien, les partisans de l'original latin persistaient dans leur opinion. Il n'y a rien d'extraordinaire, disaient-ils, à ce que les manuscrits français, tous sans exception, aient été traduits du latin, langue qui était d'un usage universel chez les écrivains du moyen âge, et que

Marco Polo a fort bien pu employer pour faire part de ses récits au public lettré. Les choses en étaient là, quand Paulin Paris entra en lice. Très-familier avec la littérature et les manuscrits français du moyen âge, il ébranla fortement l'opinion des « latinistes, » en démontrant, par des documents manuscrits conservés à la Bibliothèque impériale de Paris, que le manuscrit français de 1416, appartenant au duc de Berry, est la copie du manuscrit français de 1307, c'est-à-dire de celui-là même que Thiebault de Cepoy avait reçu, très-vraisemblablement, de la propre main de Marco Polo. En effet, l'un de ces documents montre que Thiebault de Cepoy était, en 1305, l'ambassadeur de Charles de Valois à Venise. Maintenant, comment concilier l'existence de ce manuscrit original français avec l'hypothèse infiniment vraisemblable d'après laquelle Marco Polo aurait d'abord écrit son livre dans sa langue maternelle? Rien n'empêche de supposer que, pour faire présent de son livre à un monarque français, Marco Polo l'ait fait traduire en français par son secrétaire Rustizio, d'après sa rédaction italienne. Quant à la question subsidiaire de savoir si Rustizio pouvait écrire en français, elle est toute résolue: Rustizio était l'écrivain favori de la cour d'Angleterre, et Henri III l'avait richement récompensé pour sa traduction anglaise des « Chevaliers de la Table ronde. » Enfin, comment se fait-il que Rustizio, qui habitait Londres, se soit trouvé à Venise? Probablement cet écrivain avait entendu



parler de l'héroïque voyage de Marco Polo, et, poussé par sa prédilection pour les récits d'aventures héroïques, il était parti pour Venise avec le projet de faire plus ample connaissance avec un homme si rare.

Cette discussion sur la langue employée dans le manuscrit primitif peut paraître oiseuse : l'important n'est-il pas que le récit nous ait été conservé ? Mais une pareille indifférence, pardonnable à propos de beaucoup d'autres anciens ouvrages, serait un crime de lèse-science, alors qu'il s'agit de Marco Polo, ce voyageur extraordinaire, qui fut regardé de son vivant, et même longtemps après sa mort, comme une espèce de Don Quichotte, un pourfendeur de moulins à vent, un hâbleur qui mystifiait les lecteurs avec ses récits sur des pays qu'il n'avait jamais vus. Cette opinion, si peu flatteuse pour le célèbre Vénitien, a été très-répandue même dans le monde savant : cela provient de ce que l'Europe était inondée d'éditions apocryphes dont chacune prétendait être la plus conforme au manuscrit original de Marco Polo, mais qui étaient, en réalité, pleines d'interpolations dont la longueur dépassait quelquefois celle du texte véritable tout entier. Ces éditions mettaient effrontément dans la bouche de Marco Polo des fantaisies si absurdes sur des terres qui n'existaient pas, sur des hommes monstrueux ou merveilleux, sur des animaux chimériques, sur des faits historiques qui n'avaient jamais eu lieu, que le lecteur, au nom de la logique et du bon

sens, semblait avoir le droit de tourner en ridicule ou de juger sévèrement cet homme si digne d'estime. Une foule de récits de ce genre avaient paru dès avant la découverte de l'imprimerie ; mais depuis le nombre en fut encore beaucoup plus grand. Voilà pourquoi l'érudit qui désire porter sur le livre de Marco Polo un jugement équitable doit absolument avoir sous les yeux une édition très-fidèle du texte original. On ne commença guère à attacher une importance particulière à ce point de vue de la question que vers le milieu du siècle dernier. A cette époque, les descriptions des voyages lointains devenaient, pour les savants, l'objet d'un intérêt croissant. A mesure que les connaissances géographiques prenaient de l'extension, on suivait avec une ardente curiosité l'itinéraire des voyageurs qui avaient pénétré pour la première fois dans des contrées jusque-là inconnues ; devenus plus familiers avec les voyageurs et les géographes orientaux, arabes et chinois surtout, nos savants s'aperçurent que les descriptions de certains voyageurs très-anciens étaient parfaitement dignes d'attention, car une grande partie de ce que ces voyageurs avaient vu et décrit existait encore, et, quant aux changements survenus, l'histoire était là pour témoigner qu'ils pouvaient provenir soit des révolutions, soit de l'action modificatrice et destructive du temps. De la sorte, bien des récits, qui avaient passé pour des inventions de touristes, furent enfin considérés

comme des documents véridiques, extrêmement précieux, et entrèrent dans le domaine aujourd'hui si vaste de la géographie historique. Parmi les nombreux ouvrages de ce genre, ceux auxquels on attache maintenant le plus d'importance, sont le livre de Marco Polo, les descriptions du voyageur arabe Abou-Abdallah-Mohammed, plus connu sous le nom de Ibn-Batout, et celles des géographes arabes Iakout, Abulfeda, etc. Pour ma part, je peux affirmer que plusieurs écrivains chinois méritent la confiance au même titre que ces géographes arabes; espérons que, dans un temps prochain, le monde savant leur accordera une plus grande part d'attention et d'étude.

Le livre de Marco Polo est peut-être, de tous les ouvrages de ce genre écrits au moyen âge, celui qui a eu le plus grand nombre d'éditions. Marsden, dans sa notice biographique, compte, jusqu'en 1818, cinquante-six éditions de ce livre, dans presque toutes les langues de l'Europe. Encore ne fait-il pas entrer en ligne de compte les vieilles éditions, écrites principalement en latin, qui n'étaient que des spéculations basées sur l'attrait du nom de Marco Polo. Il n'existe pas de traduction russe de ce livre, bien qu'à plusieurs reprises on ait manifesté l'intention d'en publier une. Iazikof, le premier, avait fait le projet de le publier, dans une collection de relations de voyages; il commença, en 1825, par celles de Plan Carpin et d'Ascelin, et en resta là. En 1848, un comité de savants se



réunit pour continuer l'œuvre de Iazikof, mais il fut arrêté par les troubles mêmes de cette année, si peu favorables aux entreprises littéraires. Par un phénomène très-curieux, ce livre, si souvent édité, est presque introuvable dans les bibliothèques. Presque toutes ses éditions antérieures à ce siècle sont regardées aujourd'hui comme des raretés bibliographiques.

Un bon nombre de ces éditions, près d'un tiers, sont accompagnées de l'indispensable commentaire destiné à éclaircir le texte. Mais un tel travail était au-dessus des forces des commentateurs; aussi, la plupart du temps, ceux-ci y ont-ils apporté l'obscurité au lieu de la lumière, et ont-ils contribué, sans le vouloir, à mettre le public en méfiance contre le livre. C'est seulement à partir de ce siècle que les critiques érudits ont commencé à comprendre à quelles conditions on peut aborder l'examen d'ouvrages tels que celui de Marco Polo et d'autres anciennes relations de voyages en Orient. Pour entreprendre cette tâche, il faut connaître l'histoire et la géographie de l'Orient pendant l'antiquité et le moyen âge, avoir lu un grand nombre de récits de voyages en Orient, appartenant aux époques antérieures, posséder les langues orientales, être au courant des mœurs et des habitudes des peuples, des productions de leurs climats, etc., etc. Et tout cela ne suffirait pas; il faut encore être un critique impartial, ne pas se laisser éblouir par l'éclat du nom du voyageur, ne

pas dissimuler ses défauts, savoir distinguer entre ce qu'il a vu de ses yeux et ce qu'il connaît seulement par ouï-dire, enfin se méfier des explications forcées, pour ne pas imposer au lecteur, sous couleur de vérités, des conjectures plus ou moins heureuses.

Cette rude tâche a été en partie remplie par Marsden. Ce savant anglais fut amené fortuitement à s'occuper de Marco Polo, pendant qu'il habitait Sumatra, où il eut tout le loisir de vérifier l'exactitude des récits du voyageur concernant cette île. Dans son travail intitulé : *The travels of Marco Polo*, Marsden suit pas à pas Marco Polo dans tout le cours de ses longs voyages, et tous ses commentaires témoignent à la fois d'un zèle remarquable et d'une extrême habileté dans l'art de tirer parti des documents qu'il avait rassemblés ; mais il ne faut pas croire que son travail soit irréprochable. Son premier tort est de s'être servi d'un texte latin du livre de Marco Polo, écrit par Ramusio dans la première moitié du xvi<sup>e</sup> siècle, en se figurant que ce texte-là était le plus exact et le plus complet ; en outre, Marsden était peu familier avec la géographie et l'histoire de l'Asie centrale et de la Chine pendant le moyen âge, ce qui explique d'assez grossières erreurs et des omissions peu pardonnables dans la désignation des localités et dans le récit des événements. M. Pauthier, voulant publier une étude sur Marco Polo, prit un chemin tout autre, et plus direct. Il s'y prépara pendant trente ans ;

peut-être même, en commençant, ne se demandait-il pas s'il le terminerait jamais. Ce modeste savant qui a étudié un grand nombre d'idiomes asiatiques, très-estimé comme bibliographe et passé maître dans la connaissance de la langue et de la littérature chinoises, avait déjà, en 1831, publié une étude sur le philosophe Lao-Tseu, traduite par lui du chinois. Il publia ensuite une foule d'autres ouvrages, principalement d'après des sources chinoises et sanscrites. Traité en ami par M. Pauthier, j'ai reçu de sa propre main tous les travaux qu'il a fait paraître. J'ai pu me convaincre, en les lisant, que le but constant de ses préoccupations, c'est « l'Asie, » dans le sens le plus large du mot. C'est pendant ces longues années de persévérantes recherches dans ce vaste champ d'observations qu'il saisit au passage, si j'ose m'exprimer ainsi, les matériaux nécessaires à l'étude du livre de Marco Polo. Aussi, quand il se mit à l'œuvre, sa besogne fut-elle toute simple ; il n'eut qu'à suivre attentivement, pas à pas, de pays en pays, les récits et les descriptions du voyageur, et à les contrôler avec soin à l'aide des écrivains orientaux qu'il connaissait à fond. A tous ces avantages si considérables, il en joignait un autre : c'est d'avoir pris pour base de son travail le vieux manuscrit français dont j'ai parlé plus haut, et qui est incontestablement le texte le plus rapproché du manuscrit primitif de Marco Polo.

Je n'ai pas eu besoin de m'armer de patience pour lire la nouvelle publication de M. Pauthier ;



la simple curiosité de la science aurait suffi, et, comme j'étais déjà familier avec le texte du livre de Marco Polo, j'ai pu consacrer toute mon attention aux notes du commentateur, qui se rencontrent à chaque page et qui constituent à elles seules les deux tiers environ du volume. Un grand nombre de ces notes étaient empruntées à des sources chinoises; j'ai eu le loisir de les vérifier dans les livres chinois qui composent ma bibliothèque. Voilà pourquoi je peux, avec quelque autorité, affirmer que M. Pauthier, par sa nouvelle édition du livre de Marco Polo, a dignement et définitivement réhabilité le célèbre voyageur dans l'estime du monde savant; il prouve, par son savant commentaire, que tout ce dont Marco Polo a parlé dans son livre existait réellement à cette époque, et que le plus grand nombre des récits historiques du voyageur est parfaitement d'accord avec les indications des historiens contemporains; il n'y a d'exception à faire que pour quelques récits, probablement défigurés par la tradition. Toutefois, à côté des remarquables mérites de cette nouvelle édition, je dois signaler en elle un défaut notable qui lui est commun avec toutes les éditions antérieures; voici en quoi il consiste: tous les éditeurs, dans leurs commentaires, ont l'air de regarder les voyages de Marco Polo à travers un verre grossissant; ils lui attribuent, sans raison valable, beaucoup plus qu'il n'a fait, ils le font voyager dans des pays que, selon toute vraisemblance, il n'a jamais visités.

Selon moi, Marco Polo ne décrit pas seulement les contrées *qu'il a vues*, mais encore *celles sur lesquelles on lui a donné des renseignements*. Je suis même prêt à affirmer que si, par quelque miracle, l'illustre voyageur revenait parmi nous, — non sous la figure d'un charlatan, comme le jugeaient ses contemporains, mais sous celle d'un honnête homme, tel que la critique moderne est maintenant habituée à se le représenter, — il se hâterait de démentir ses commentateurs en raccourcissant de beaucoup l'itinéraire qu'on lui attribue, et en faisant connaître les sources où il a puisé pour décrire un grand nombre de pays où il n'a jamais mis les pieds. Et, dans le fait, je ne puis comprendre pourquoi les commentateurs veulent absolument faire voyager Marco Polo dans des villes et dans des pays où il ne prétend nullement avoir été en personne; je ne peux comprendre pourquoi il aurait parcouru l'Asie centrale en zigzag, avec de grands crochets de plusieurs milliers de kilomètres, alors que, chargé de rapporter le message du pape, il avait évidemment hâte de se présenter à un aussi grand personnage que Koubilaï-Khan. Bien plus, arrivé à la frontière de Chine, dans quel but, si ce n'est pour complaire à ses commentateurs, aurait-il traversé presque toute la Mongolie pour visiter les contrées du nord, au lieu de se diriger tout droit vers la capitale de la Chine? Enfin, à son retour, chargé de conduire par mer, à travers la mer des Indes et le détroit d'Hormouz, une princesse mon-

gole fiancée au schah de Perse, comprend-on davantage pourquoi il se serait détourné de sa route pour visiter l'Afrique, faisant ainsi un détour de plusieurs milliers de kilomètres ! Sans doute, de pareils détours paraîtraient peu extraordinaires à un touriste de nos jours ; mais à la fin du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, on n'avait pas les mêmes facilités de voyage. Ces objections m'ont engagé à relire plus attentivement le texte du livre de Marco Polo, et voici quelques-unes des remarques que j'y ai faites :

1° Dans presque tout le cours du récit, ce n'est pas Marco Polo qui parle en son nom ; mais on parle de Marco Polo à la troisième personne.

2° Dans la description de la plupart des villes et des contrées, le livre de Marco Polo conserve presque identiquement les formes de description employées dans les livres chinois, à cette époque et encore aujourd'hui.

3° Après avoir décrit à peu près tout le littoral de l'Inde, dans le chapitre 182 de son livre, l'auteur ajoute : « Nous avons parlé *seulement* des villes et des contrées du littoral ; quant à celles qui sont à l'intérieur du continent, il n'en a pas été fait mention, parce que c'eût été trop long. »

4° Au chapitre 185, après la description de Madagascar, l'auteur fait remarquer que cette description est empruntée au rapport d'un agent chinois envoyé en mission dans cette île par Kou-bilâi-Khan.

Voilà quatre particularités, avec quelques autres



moins importantes dont je ne parlerai pas, qui m'ont fait tirer tout naturellement les conclusions suivantes :

1. Ainsi que quelques-uns l'avaient soupçonné, ce n'est pas Marco Polo qui a rédigé le livre, mais c'est son secrétaire ; et Rustizio l'a écrit non sous la dictée, mais d'après les récits du voyageur, ce qui explique pourquoi dans le livre il est parlé de Marco Polo à la troisième personne ; enfin, comme Rustizio connaissait à fond la langue française, c'est très-vraisemblablement dans cette langue qu'il a rédigé le manuscrit original.

2. Marco Polo a raconté sur l'Asie tout ce qu'il a vu, et une foule de détails puisés à d'autres sources qui consistaient, pour la moindre part, dans ce qu'il se rappelait avoir entendu dire, et pour la plus grande, dans les notes écrites qu'il avait évidemment dû accumuler pendant son long séjour en Chine. Séparer ce qu'il connaît *de visu* d'avec ce qu'il décrit par ouï-dire, voilà un problème très-ardu pour le critique. Mais que Marco Polo ait fait une foule de descriptions d'après des écrits chinois, *c'est ce dont je suis persuadé* ; car, en Chine, jusqu'à présent, dans les très-anciennes descriptions de l'Inde et des pays d'outre-mer, on ne trouve ni plus ni moins de renseignements que dans le livre de Marco Polo. Et si en effet le célèbre voyageur a traduit dans son livre un grand nombre de passages des livres chinois, nous ne devons plus nous étonner de voir que les commentateurs trouvent

ses descriptions parfaitement d'accord avec celles des écrivains chinois. Cet accord prouverait tout au plus que Marco Polo comprenait la langue chinoise, ce qui fait que nous devrions le considérer comme le premier ancêtre des sinologues européens. Le premier ancêtre, ai-je dit, mais non toutefois le meilleur sinologue ; la langue chinoise ne lui était pas complètement familière, car, en transcrivant à la manière mongole les noms des villes de la Chine, il les défigurait à tel point qu'un Chinois n'aurait pu les reconnaître. Je n'aurais même pas d'objections à faire si quelqu'un s'avisait de prétendre que Marco Polo ne traduisait pas lui-même les ouvrages chinois, mais les faisait traduire par son secrétaire mongol, celui-là même qu'il ramènera avec lui à Venise, et qui, connaissant la langue chinoise, en prononçait les mots avec la mauvaise prononciation mongole. Je suis en relation avec un grand nombre de savants mongols qui prononcent les mots chinois avec des incorrections tout à fait semblables à celles que nous rencontrons presque à chaque page du livre de Marco Polo.

Remarquons, du reste, que le livre de Marco Polo, considéré à ce point de vue, ne perd absolument rien de l'importance qu'il a acquise dans la littérature savante. Le nom de l'illustre voyageur n'est nullement rabaisé par là, car Marco Polo n'a jamais eu la prétention de faire croire à ses lecteurs qu'il eût réellement parcouru l'Asie presque

dans tous ses recoins. L'important n'était pas, pour ses contemporains, comme pour ceux qui sont venus après lui, que Marco Polo eût été de sa personne dans telle ou telle partie de l'Asie; mais ce qui était d'une importance capitale, c'est qu'il leur fit connaître cette partie du monde, et qu'il la leur fit connaître d'après des sources tout à fait sûres.

Ayant pour but d'énumérer aussi complètement que possible les services rendus par Marco Polo à la science géographique, je suivrai rapidement l'ordre des villes et des contrées qu'il a décrites, en rappelant brièvement, d'après le texte de son livre, quelques-unes de leurs particularités; entrer dans de plus grands détails, ce serait lire le livre tout entier et vous retenir ici pendant plusieurs heures.

J'ai déjà rappelé que Marco Polo, en quittant Venise, s'était dirigé vers la Palestine et arrêté à *Saint-Jean-d'Acre*. De là, à travers l'Arménie, la Géorgie et la Turquie d'Asie, son itinéraire le conduisit en *Mésopotamie*, où résidait alors le patriarche nestorien; à *Bagdad*, ancienne capitale des califes, vénérée par les musulmans autant que Rome l'est par les chrétiens; à *Tauris*, où s'étaient établis un grand nombre de marchands génois; à *Kerman*, célèbre par sa fabrication de châles; à *Hormouz*, ville importante d'Arabie, où l'été est d'une chaleur torride (aujourd'hui il n'y a plus qu'un désert sur l'emplacement de cette ville); à *Balkh*,



où Alexandre le Grand épousa la fille de Darius. Il voyage ensuite pendant douze jours à travers une région complètement vide d'habitants, et atteint enfin *Talikan* (aujourd'hui petite ville du Khorassan), immense grenier à blé, où sont aussi accumulées de telles provisions de sel qu'il y en aurait pour tous, jusqu'à la fin du monde. Puis il voyage trois jours à travers une contrée fertile, trois autres jours à travers un désert stérile, et visite *Badakchan*, ville fort riche en lapis-lazuli, en rubis et en argent; *Cachemire*, où les femmes sont belles; *Vakhan*, à douze journées de Badakchan; de là, tournant vers le nord-est, il monte pendant trois jours et arrive au point le plus élevé du monde (à *Bolor*); c'est un haut plateau, à travers lequel coule une rivière, et où les pâturages sont merveilleux; le cheval le plus maigre s'y engraisse en dix jours; mais cette région est infestée par les bêtes féroces. A partir de ce plateau, il voyage pendant douze jours et arrive à la ville de *Pamire*. Pendant cette longue traite, il ne rencontre pas une habitation humaine: ce n'est qu'un désert absolument privé de toute végétation; il n'aperçoit pas même un oiseau, tant est grande la rigueur du climat. Le froid y est encore tellement excessif qu'il rend le feu moins brillant et moins chaud que partout ailleurs; on a même de la peine à faire cuire la viande. A l'ouest-nord-ouest de Pamire, sur une étendue de quarante journées de marche, on voyage à travers des montagnes

et des collines, et l'on rencontre, en grand nombre, des déserts et des rivières, sans voir jamais un seul village. Tout cet espace porte le nom de *Bolor*. Les habitants de cette région sont des païens très-sauvages et remarquablement voleurs. Après le *Bolor*, Marco Polo décrit une ville très-commerçante, *Kachgar*, où abonde le cotonnier (on trouve dans cette ville des Nestoriens, qui y ont élevé des temples); *Samarkand*, ville aussi très-commerçante, habitée par des Nestoriens et des Arabes; *Yarkend*, à cinq journées de *Kachgar*, ville très-riche; *Kotan*, ville manufacturière; *Baï*, dans le *Saïram*, ville manufacturière, où la femme peut se remarier si son mari est resté absent pendant vingt jours (tout le pays entre *Baï* et *Kachgar* appartient au Turkestan); *Khorochar*, séparé de *Baï* par un désert de sable; *Lobnoor*, chef-lieu de province, ville manufacturière. Le voyage continue ensuite par le désert de Gobi, que Marco Polo conseille de ne pas affronter à moins d'avoir pour trente jours de vivres, et enfin, au bout de ces trente jours, le voyageur arrive à *Chatjeou* (*Touen-Khouan*), où vivent des Kalmouks. Puis il passe à *Khami*, où les femmes sont jolies, et où les habitants sont si hospitaliers qu'ils prêtent leurs femmes aux voyageurs; à *Soutjeou*, localité sablonneuse où la rhubarbe pousse en abondance; à *Kangtjeou*, où il y a trois églises chrétiennes; à *I-King* (ville voisine de *Kangtjeou*, qui n'existe plus aujourd'hui). De là, quarante jours de voyage

à travers le désert de *Gobi*, jusqu'à *Karakoroum* (ancienne capitale des conquérants mongols; visitée, après Marco Polo, par un seul voyageur, Rubriques). De *Karakoroum*, quarante jours de voyage jusqu'à *Balkh* (*Bargousin*), où vivent des Mongols d'une race particulière. Au delà commence la région de « l'obscurité. »

Marco Polo passe ensuite par *Kangtjeou*, et arrive à *Khaï-pin-fou*, résidence d'été de Koubilaï-Khan (au delà de la grande muraille). Puis il décrit la résidence d'hiver, *Pékin* (*Kambalouk*), avec ses richesses, son administration, les habitudes de la cour, etc. etc. Après *Pékin*, Marco Polo décrit sept villes de la Chine, jusqu'à *Tchendéfou*, ville du gouvernement du *Sétchouen*. Puis il décrit brièvement le Thibet, les provinces indo-chinoises, particulièrement la Cochinchine et le pays Birman; et, dans une sorte de voyage de retour en Chine, il décrit encore vingt-huit villes.

Marco Polo s'occupe ensuite de la description des pays d'outre-mer, en commençant par le *Japon*, qui est, d'après lui, une grande île, très-riche en or, située à 1500 milles de la côte de la Chine; Koubilaï-Khan y fit, en 1281, une tentative infructueuse d'invasion. La *Cochinchine*, qui a pour capitale *Pinchuntjin*, est un riche royaume, tributaire de la Chine depuis l'an 1278. *Java*, à 1500 milles au sud, est, d'après Marco Polo, la plus grande île du monde; elle a 5000 milles de tour, elle est très-riche en espèces, et entretient un grand commerce



avec la Chine. A 700 milles au sud de Pin-choun-tchjen sont les deux grandes îles des *Deux Frères* et de *Polo-Kondor* ; à 500 milles plus loin, *Bornéo*, qui exporte en abondance des coquillages employés comme monnaies. Plus loin encore, à 500 milles vers le sud, se trouve l'île de *Bintan*, sauvage et couverte de forêts, proche voisine de *Malacca* ; à 90 milles, *Sumatra*, où Marco Polo mange de l'arbre à pain, du sagou. Puis viennent les îles *Andaman* et *Nicobar*, et, à 100 milles vers l'ouest, *Ceylan*, la plus belle île du monde, dont le roi possède un rubis de la grosseur du poing. A 60 milles plus à l'ouest, la côte de *Coromandel* ; puis, dans le golfe du Bengale, à 1000 milles sur la côte de *Coromandel*, on rencontre *Masulipatam*, ville célèbre par la grosseur de ses diamants ; enfin, le cap *Comorin*. Passant à l'ouest de ce cap, on trouve *Dilli*, qui n'est pas un port, mais qui a une large rivière, avec un débarcadère commode ; plus au nord, *Malabar*, *Gusurate*, *Tana*, remarquable par ses magnifiques peaux ; *Kambaie*, *Catch*, l'île de *Socotra*, où vivent des chrétiens ; *Madagascar*, à quelques milliers de milles au delà de *Socotra* ; l'île *Zanguibar*, habitée par d'affreux nègres, l'*Abysinie*, qui forme l'Inde moyenne, où vivent un grand nombre de chrétiens ; *Aden*, *Escher* ; à 500 milles *Zofar*, bon port ; *Kolat*, dans le golfe de ce nom ; à trois cent milles de là, entre le nord et le nord-ouest, *Hormouz*, grande ville et port de mer, d'où Marco Polo part définitivement pour Venise.

Quel service Marco Polo a-t-il rendu en légant son livre à la postérité? La réponse à cette question est difficile, non que ses descriptions soient trop superficielles, eu égard à nos connaissances contemporaines, pour pouvoir être de quelque utilité aux géographes; mais, bien au contraire, parce que les services rendus par son livre embrassent un domaine très-vaste, très-varié, et sont d'une grande portée. Tous ceux qui par un examen suffisamment approfondi se sont rendu compte du rang élevé où Marco Polo s'est placé par ses heureux voyages en Asie et son esprit d'observation, se rallieront sans aucune difficulté à l'opinion du savant géographe Walckenaer :

« Il ne faut pas s'étonner que la courte description de Marco Polo attire si vivement l'attention des savants. Si l'on cherche dans la longue suite des siècles les noms des trois hommes qui, par la grandeur et l'importance de leurs découvertes, ont le plus contribué aux progrès de la géographie, le nom modeste du voyageur vénitien doit être placé à côté de ceux d'Alexandre le Grand et de Christophe Colomb. »

Le cardinal Zurla, dont la vie entière s'est passée dans l'étude du livre de Marco Polo, dit que ce voyageur, regardé comme un hâbleur par l'ingrate postérité, doit être appelé par nos contemporains « le Humboldt du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle. »

Mais, en laissant de côté des éloges dont le nom glorieux de Marco Polo n'a pas besoin, on est forcé

de reconnaître que seul, par la seule puissance de son petit manuscrit, il a eu le privilège de faire connaître l'Asie, en arrachant le voile qui couvrait cette contrée mystérieuse, presque ignorée avant lui, en racontant à l'Europe sa position géographique, ses différentes régions, ses populations diverses, ses productions locales, son industrie et son commerce. Tous ses récits, qui aujourd'hui ne nous apprennent rien, furent d'incroyables révélations pour ses contemporains. Avant l'apparition de son livre, on se contentait des vagues notions recueillies sur l'Asie grâce aux conquêtes d'Alexandre, et tous les traités de géographie reproduisaient d'une manière uniforme les descriptions transmises par Pomponius Mela, Ptolémée, Plin, Ammien Marcellin, etc. Aussi les contemporains de Marco Polo puisaient-ils dans ces traités de géographie les notions les plus confuses sur le lointain Orient; ils n'avaient de renseignements un peu précis que sur le littoral occidental de l'Asie, sur ce qui s'appelle aujourd'hui Trans-Caucasie et Turquie d'Asie, dont l'histoire ecclésiastique faisait mention, et sur Alexandrie d'Égypte, où pénétraient souvent les commerçants vénitiens et génois. Mais immédiatement derrière ces pays, dans la direction du nord et de l'est, les contemporains de Marco Polo se représentaient des pays où les nuits sont extrêmement longues, des steppes interminables, habitées par des peuplades anthropophages et infestées de bêtes féroces; un peu plus loin encore, vers le nord, c'était la solitude



absolue, le calme de la mort; plus loin vers l'est, habitaient les Sères, qui fabriquaient de la soie avec des feuilles et des écorces d'arbres; et derrière le pays des Sères, c'était l'Inde, qui s'étendait vers le sud.

L'Inde était un peu plus connue, par les renseignements qu'Alexandre avait fait recueillir pour profiter des richesses de ce pays. On savait ainsi, par exemple, que l'Inde fournissait deux récoltes dans l'année, qu'il y avait dans ce pays cinq mille villes très-populeuses et trois fleuves: le Gange, l'Indus et l'Hyphase, qui avaient arrêté Alexandre dans l'élan de sa conquête; on savait qu'au delà de l'Inde il y avait deux îles qui recélaient de merveilleuses richesses, si bien qu'au dire de quelques-uns leur sol même était d'or et d'argent; il y avait encore une autre île nommé *Oprobaine* (Ceylan). Au sujet de la population de ce pays, on savait qu'elle était formée d'une étonnante variété de races; il y avait des peuplades qui ne se nourrissaient que de poissons, d'autres chez lesquelles les parents devenus vieux et infirmes étaient tués et mangés, et qui considéraient cela comme une bonne action; il y avait des hommes à tête de chien; des hommes sans tête, avec des yeux sur les épaules; d'autres naissaient avec des cheveux blancs, qui noircissaient par l'effet de l'âge; d'autres n'avaient qu'un œil ou qu'un pied; il y avait une peuplade chez laquelle les femmes devenaient mères à l'âge de cinq ans et étaient vieilles à l'âge de huit ans. C'est de l'Inde

que partait la chaîne des montagnes prodigieusement hautes du Caucase, sur lesquelles vivaient des gens qui se nourrissaient de poisson; Alexandre le Grand leur défendit ce genre de nourriture. Au delà s'étendaient les déserts de la Carmanie, où la terre est rouge et ne produit rien, où les hommes ne peuvent habiter, car tout ce qui est nécessaire à l'existence y périt immédiatement. Entre l'Inde et la mer Rouge s'étendait la Perse, et, derrière, les territoires des Parthes et des Chaldéens, avec l'immense Babylone; là coulait l'Euphrate.

Voilà en quoi consistait le tableau que l'Europe se faisait de l'Asie avant l'apparition du manuscrit de Marco Polo. Et pourtant le nom de cette partie du monde était amené sur toutes les lèvres par un double prestige : celui de la peur, d'abord, car on sentait vaguement vivre et se mouvoir là-bas, dans des régions inconnues, un terrible fléau de l'humanité, qui menaçait de mettre l'Europe à feu et à sang, et celui de l'envie, car dans les terrestres paradis de l'Inde étaient rassemblées toutes les richesses de la terre, l'or, l'argent, la soie, estimée au poids de l'or par les Européens, l'ambre, etc. L'Asie, si mal connue de l'Europe, avait été pourtant visitée avant Marco Polo, et même fort longtemps avant lui; de nombreux missionnaires européens allaient y prêcher l'Évangile, mais la plupart d'entre eux ne revenaient pas; il y eut aussi des voyageurs. Les noms de Benjamin de Tudela, de Plan Carpin et d'Ascelin, et plus tard ceux de Hay-

ton, de Mandeville, d'Oderic, de Schildberger, de Clavijo, de Cantarino, de Barbaro, etc., ont été conservés par les descriptions de ces voyageurs eux-mêmes; mais, chose singulière, ceux d'entre eux qui sont antérieurs à Marco Polo n'apportèrent à la géographie presque aucun renseignement positif; quant à ceux qui lui sont postérieurs, y compris ceux du xvr<sup>e</sup> siècle, les descriptions les plus précises qu'ils aient laissées sont précisément celles qu'ils avaient empruntées au livre de Marco Polo. Chose non moins digne de remarque, pendant que les voyageurs attachaient au nom de Marco Polo une autorité sans limite, l'opinion publique n'avait pour lui que du mépris et de la raillerie. Cette flagrante contradiction est explicable : les voyageurs d'une part, et de l'autre la population européenne, avaient deux points de vue radicalement opposés. Les voyageurs qui parcouraient l'Asie, constatant *de visu* l'exactitude des récits de Marco Polo, devaient involontairement répéter ces récits, sous une forme un peu différente. De son côté, la masse en Europe avait ses opinions faites; depuis longtemps elle s'était imprégnée de la croyance aux antiques récits sur l'Asie; il était assez naturel qu'elle eût peine à ajouter foi au simple récit de Marco Polo, qui nommait des pays dont personne n'avait jamais entendu parler, et qui, en revanche, ne parlait ni de choses fantastiques ni d'êtres monstrueux. C'est même cette tendance des esprits qui explique le grand nombre des éditions du livre de Marco Polo où les éditeurs



ont ajouté des inventions conformes au goût du public.

Mais, grâce à la critique, ces oripeaux ont disparu; le récit simple et véridique du voyageur en a été débarrassé. De la sorte, aujourd'hui chacun de nous, loin de rabaisser l'éminent voyageur, est en droit de dire qu'il a fait disparaître une Asie légendaire, sauvage, inaccessible, et qu'il a *découvert* aux yeux de l'Europe du moyen âge une Asie plus civilisée que l'Europe elle-même; une Asie où presque partout, sauf les parties désertes, les habitants, loin d'être sauvages, se distinguaient par leur activité industrielle et commerciale; une Asie si peu inaccessible, que Marco Polo lui-même y reçut l'hospitalité pendant les plus belles années de sa vie; quant à des hommes monstrueux, il n'en rencontra pas un seul. C'est lui qui le premier fit connaître aux Européens l'Asie centrale, le Japon, le Thibet, toutes les parties de l'Inde, et toute la côte orientale de l'Afrique. C'est lui qui, le premier, expliqua à l'Europe ce que c'était que le pays des Sères, et qui étonna ses contemporains en leur décrivant les possessions si puissantes et si vastes de la Chine, en leur faisant même connaître l'histoire et la vie sociale de ce pays avec une précision qui ne fut égalée par aucun autre voyageur jusqu'au xvm<sup>e</sup> siècle.

Outre les immenses services qu'il rendit à la géographie, Marco Polo rendit des services non moins incontestables au commerce, à l'industrie et même à la culture intellectuelle de l'Europe.

N'oublions pas que Marco Polo était d'une famille célèbre par ses entreprises commerciales, et que le premier voyage de son père et de son oncle en Asie fut entrepris dans un but purement commercial. Cela étant acquis, il nous est permis de conclure que Marco Polo lui-même, guidé par des maîtres aussi expérimentés, ne vécut pas vingt-six ans en Asie sans y chercher son profit, et ne traversa pas les déserts de l'Asie centrale sans un but commercial. Vivant dans une contrée aussi riche et aussi industrielle que la Chine, ce n'est pas par désœuvrement qu'il visita les principaux centres de commerce de cet empire, ou qu'il se renseigna sur eux; qu'ensuite il voulut connaître le Thibet, les villes commerçantes de l'Inde; qu'il rassembla même des renseignements sur la côte orientale de l'Afrique et sur Madagascar, célèbre par ses éléphants. A ce propos, je dois remarquer que jusqu'à présent tous les commentateurs ont attribué à des missions politiques ou à des enquêtes officielles confiées à Marco Polo par Koubilaï-Khan les longues excursions du célèbre voyageur dans toutes les parties de l'Asie. Cette supposition ne s'appuie que sur deux ou trois passages du manuscrit, passages dont il résulte en effet que Marco Polo a été chargé de quelques missions, mais qui ne fournissent nullement la preuve positive que tous ses voyages aient été officiels. D'autre part, en étudiant de près les descriptions des villes qu'il a visitées en personne, et même de celles dont il parle par ouï-dire ou d'après

des documents écrits, j'ai été insensiblement amené à cette conviction, que, dans tous ses voyages, il était beaucoup moins préoccupé de remplir des missions que d'étudier l'importance commerciale et industrielle des territoires entiers, et, en particulier, des diverses villes : en effet, soit qu'il parle de l'ensemble d'une région ou simplement d'une ville, il note toujours quels sont les ports les plus sûrs, quelles sont les monnaies en circulation, quelle est la valeur de ces monnaies comparées à d'autres, quel est le prix des principales marchandises; et souvent, lorsqu'il décrit les productions locales, il s'occupe exclusivement de celles qui peuvent être l'objet d'un commerce.

A ce point de vue, l'œuvre de Marco Polo acquiert aux yeux de l'Europe une importance plus haute encore; et, en supposant même que son auteur n'y ait pas attaché un but déterminé, il n'en reste pas moins acquis que ce manuscrit était une mine précieuse de renseignements pour les commerçants contemporains, comme il en a été une pour les géographes de la même époque. Pour les négociants, pour les aventureux Génois et pour ses compatriotes les Vénitiens, ce manuscrit pouvait être et était sans aucun doute une véritable encyclopédie, leur unique guide sur les marchés de l'extrême Orient, leur unique manuel et leur unique plan dans leurs entreprises commerciales, principalement sur les marchés de l'Inde. Grâce à lui, ils savaient non-seulement où ils allaient, mais dans quel but ils y allaient.



Mais pour que le service qu'il a rendu aux Européens fût complet au point de vue dont nous nous occupons en ce moment, Marco Polo y ajouta un présent inestimable; il rapporta de Chine la boussole. Et en fait, n'est-ce pas grâce à lui, à son livre et à la boussole, que les marins commencèrent dès le xiv<sup>e</sup> siècle à s'aventurer plus hardiment en pleine mer jusque dans l'Inde pour en recueillir les trésors? N'est-ce pas grâce à lui et à la boussole que l'on osa doubler le cap de Bonne-Espérance, et que Christophe Colomb lui-même entreprit un voyage plus audacieux encore? Dans l'histoire de la découverte de l'Amérique, dans les projets du célèbre Colomb et dans les motifs déterminants de son entreprise, il est facile de voir les traces de l'influence du manuscrit de Marco Polo. Par exemple, avant son voyage, Colomb connaissait le nom de Koubilai-Khan, si vanté dans le livre de Marco Polo; arrivé dans l'île de Cuba, qu'il prenait pour le Japon, il supposa que le roi de cette île faisait la guerre à Koubilai-Khan; ayant trouvé dans l'île de Cuba une grande quantité de coton, et se figurant toujours être au Japon, il faisait le projet de vendre ce coton en Chine, car il supposait que ce pays était sous sa main. Quelques personnes ont nié que la boussole ait été apportée de la Chine. Les patriotes italiens affirment que l'honneur de la découverte de cet instrument appartient à leur compatriote Flavio Gioia; mais cette prétention ne s'appuie sur rien. Il y aurait encore plus d'irréflexion à accepter

la théorie de Robertson, qui, dans ses *Recherches sur l'Inde*, affirme que les Chinois et les Arabes ont emprunté la boussole aux Européens; son unique argument, c'est que les Chinois de Canton appellent la boussole « bassola. » Mais il résulte du témoignage des historiens chinois que la propriété de l'aiguille aimantée et son emploi pour indiquer la ligne du méridien étaient connus en Chine dès la plus haute antiquité. Dix siècles avant Jésus-Christ, l'histoire parle de la boussole comme d'un instrument dont se servaient les ambassadeurs indiens qui revenaient de la Chine en charrette. Et si l'on voulait douter d'un si ancien emploi de la boussole en Chine, du moins ne pourrait-on pas nier qu'elle ait été usitée à partir du v<sup>e</sup> siècle après Jésus-Christ; car ce n'est pas seulement dans leurs livres d'histoire, mais encore dans leurs encyclopédies, dans leurs traités d'astronomie et dans leurs récits biographiques, que les Chinois parlent de la boussole comme d'un instrument depuis longtemps connu; il existe même des dessins remontant à cette époque, qu'on dirait être faits d'après le modèle de la boussole actuellement en usage chez les Chinois. De tout temps, et de nos jours encore, la boussole s'est appelée en Chine *tin-nan-tjin*, c'est-à-dire aiguille qui montre le sud, et elle a été d'un usage constant parmi les Chinois, non-seulement dans les voyages par mer, mais encore dans les voyages par voie de terre et aussi pour la vérification des heures; les Chinois s'en servent même comme d'une bre-

loque : ils aiment à suspendre à leur cou des boîtes joliment travaillées, qui contiennent une petite aiguille aimantée. Dans les ports de mer, il est vrai, les Chinois emploient le nom de « bassola, » mais ils ne l'appliquent pas à leur instrument simple et primitif; ils le réservent à ces machines compliquées et perfectionnées dont sont munis tous les vaisseaux européens. Une autre preuve encore que les Arabes et les Chinois n'ont pas emprunté la boussole à l'Europe, c'est le fait suivant, très-connu dans l'histoire de la navigation : lorsque les marins d'Europe abordèrent pour la première fois dans l'Inde, ils trouvèrent la boussole en usage sur les barques de ce pays comme sur celles des Arabes, et c'était un instrument qui, par sa construction, ne ressemblait en rien à la boussole européenne. Refuser à Marco Polo l'honneur d'avoir fait ce présent à l'Europe, ce serait tout simplement nier qu'il ait connu la boussole en Chine, où il a vécu dix-sept ans, et où, comme je l'ai dit plus haut, la boussole était d'un usage universel. Bien plus, ce serait nier qu'il ait voyagé par mer, car comment supposer qu'il aurait passé plusieurs années de sa vie sur un vaisseau sans s'apercevoir que ce vaisseau avait pour guide une boussole ? Mais comme ces deux suppositions sont inacceptables en présence de l'exactitude des faits rapportés dans son manuscrit, il est bien plus simple d'admettre que la boussole fut effectivement apportée par lui en Europe, et que là elle fut promptement perfectionnée par



l'esprit inventif de Flavio Gioia, qui était contemporain de Marco Polo, puisqu'il naquit en 1302.

Citons encore un très-puissant moteur des relations commerciales, la lettre de change, dont l'introduction en Europe est due aussi à l'initiative de Marco Polo, cet heureux bienfaiteur. On sait que la lettre de change apparut pour la première fois parmi les négociants vénitiens presque en même temps que la boussole, et pendant que Marco Polo était vivant : ce furent les juifs qui, les premiers, mirent en circulation des lettres de change ; aussi la tradition leur en attribue-t-elle l'invention. Dans son manuscrit, Marco Polo ne parle pas nommément de la lettre de change, mais en revanche il parle fort souvent des assignats et des banques d'échange établies par l'État dans la capitale de la Chine. Il ressort de ses récits, confirmés d'ailleurs pleinement par les historiens chinois, que, sous le règne de Koubilaï-Khan, la circulation de l'or, de l'argent et des matières précieuses était absolument interdite aux Chinois, et que ceux-ci devaient, sous peine d'encourir une grave responsabilité devant la loi, verser leurs richesses à la banque de l'État ou dans une de ses succursales de province ; et là, en échange, le porteur recevait des billets. Marco Polo raconte même que les Chinois s'étaient habitués à l'emploi des billets et le trouvaient plus commode ; les billets circulaient sans difficulté parmi les populations et servaient à payer de grandes sommes en échange des marchandises importées de l'Inde ou de l'Asie :

les étrangers acceptaient très-volontiers ces billets comme paiement. De sorte que les billets de banque, qui remplaçaient la monnaie à l'intérieur, se transformaient en lettres de change à l'extérieur. Les Indiens et les Arabes, possesseurs de ces billets, s'en servaient pour payer les marchandises qu'ils achetaient aux Chinois. Les Vénitiens et les Génois introduisirent avec empressement dans leurs relations commerciales ce mode d'échange des capitaux. Les particuliers se mirent à échanger des billets avec les comptoirs asiatiques, sous forme de lettres de change. Et ces opérations donnèrent lieu, par la suite, à la création de nos banques, de nos billets de banque, et de beaucoup d'autres valeurs.

Enfin, il est impossible de passer sous silence la part qu'on doit attribuer à Marco Polo dans l'apparition d'un fait capital qui a exercé la plus puissante influence sur le développement de la civilisation dans les masses : je veux parler de l'imprimerie.

Les commentateurs qui ont étudié de près la vie et les écrits de Marco Polo ont été amenés à une découverte qui, si elle n'ébranle pas la gloire de Guttenberg, doit faire mettre le nom de Marco Polo à côté du sien. Robert Curzon, dans son intéressante étude, s'exprime comme il suit : « Il paraît acquis qu'un certain Pamfilo Castaldi connaissait le procédé d'impression au moyen de planches en bois gravées et se servait de ce procédé, vers la fin du *xiv<sup>e</sup>* siècle, à l'imitation des planches d'imprimerie que Marco Polo avait rapportées de Chine à

Venise. Or la tradition rapporte que Guttenberg, marié à une Vénitienne, vit des planches de ce genre, s'en servit et partit de là pour inventer les caractères mobiles.»

A ces paroles de Curzon j'ajouterai une remarque : il n'est pas du tout impossible que Guttenberg ait vu non-seulement des planches gravées, mais encore des hiéroglyphes chinois mobiles ou même des caractères mobiles mongols, que Marco Polo avait pu très-facilement recueillir en Chine. Tous ceux qui ont habité la Chine savent d'ailleurs que depuis des siècles, dans ce pays, à côté du mode d'impression xylographique, on employait aussi, rarement, il est vrai, les caractères mobiles<sup>1</sup>.

Il serait trop long d'énumérer dans tous leurs détails tous les autres services que Marco Polo a rendus aux Européens dans presque toutes les branches de leur vie économique, en initiant ses contemporains à une foule de détails de l'industrie chinoise, en leur apprenant par exemple que la soie est produite par une chenille et qu'elle n'est pas directement fabriquée avec des feuilles et des écorces d'arbres. Ramusio nous dit que la maison du voyageur était remplie de richesses et de curiosités qu'il avait rapportées de la Chine; il est permis de supposer que Marco Polo, avec les connaissances commerciales qu'il possédait, n'avait pas rapporté

<sup>1</sup> Il serait important d'avoir les dates précises de cet emploi; on le trouve sous la dynastie des Sung; est-il plus ancien?



uniquement des objets de luxe, mais qu'il avait fait collection d'une foule d'objets fabriqués et de produits de la Chine et de l'Inde, dont ses descendants apprirent à tirer parti. Dans un passage de son livre, Marco Polo dit lui-même qu'il avait apporté dans sa ville natale des graines de diverses plantes, qui, malheureusement, ne purent vivre à cause de la rigueur du climat. Depuis longtemps déjà je fais des recherches au sujet de l'importante portion d'influence que la Chine a eue sur l'Europe, au point de vue économique, par l'intermédiaire de Marco Polo; mais, habitant constamment la Chine, et empêché par les distances de confier mes manuscrits à l'impression, je ne vois pas encore, à mon grand regret, l'heureux moment où il me sera possible de faire part de mes travaux au monde savant.

[Traduit du russe par Émile Durand.]

## LE SEÏD HIMYARITE,

RECHERCHES SUR LA VIE ET LES ŒUVRES D'UN POÈTE HÉRÉTIQUE

DU II<sup>e</sup> SIÈCLE DE L'HÉGIRE.

PAR M. BARBIER DE MEYNARD.

## AVANT-PROPOS.

Quand je publiais, il y a quelques années, un mémoire sur Ibrahim, fils de Mehdi, mon intention était d'inaugurer par cet essai une suite d'études sur les musiciens arabes des premiers âges musulmans. En racontant la vie d'Ibrahim Moçouli et celle de son fils Is'hak, j'aurais essayé de donner une peinture fidèle de la société arabe, à l'époque la plus brillante du khalifat abbasside. Le rôle important que ces deux grands artistes ont joué à la cour de Haroun ar-Raschid et de Mamoun ouvrait le champ à des développements intéressants pour l'art et la littérature arabes et, dans une certaine mesure, pour l'histoire politique. J'avais dans ce dessein traduit les notices spéciales du *Kitab el-Aghani* et amassé des matériaux de diverse provenance, lorsque la publication d'un travail posthume de notre cher et regretté maître Caussin de Perceval m'a forcé de renoncer à ce projet. Les « Notices anecdotiques sur les principaux musiciens arabes des trois premiers siècles de l'hégire, » publiées avec un soin pieux par M. C. Defrémery dans le *Journal asiatique* (novembre-décembre 1873), présentent tout ce qu'il est essentiel de connaître sur le sujet auquel j'avais consacré de longues heures. Il serait désormais impossible de le reprendre,

même pour le développer, sans tomber dans de fastidieuses redites.

En cherchant dans mes notes sur l'*Aghani* le motif d'un travail entièrement inédit, je me suis inspiré d'un dicton que les Arabes répètent en maintes circonstances : « Si l'on ne peut tout embrasser, ce n'est pas une raison pour tout abandonner. » Je me suis donc efforcé d'appliquer à un poète peu connu, mais digne d'être tiré de l'oubli, le système d'interprétation que me semble comporter un recueil tel que le *Livre des chansons*.

Ce système n'est pas celui du savant auteur des « Notices sur les musiciens arabes. » Feu Caussin de Perceval suit pas à pas le récit d'Abou'l-Faradj. Il en élague les redites, choisit entre plusieurs variantes d'un même fait celle qui présente le plus d'authenticité, et il traduit ensuite le texte qu'il a sous les yeux « dans un style simple et dépourvu de toute prétention, mais toujours approprié au sujet traité<sup>1</sup>. » Sa manière est celle de Galland et des aimables conteurs du XVIII<sup>e</sup> siècle; à ces qualités essentiellement françaises elle joint le mérite d'une fidélité scrupuleuse et d'un coloris naturel et vivant.

Et pourtant la critique moderne a d'autres exigences. Elle ne se contente plus d'un calque obtenu d'après les procédés des biographes arabes. Elle veut la raison des faits dont ceux-ci ne donnent que l'aspect extérieur; elle recherche dans le milieu où tel personnage a vécu, dans les influences de race et d'éducation, dans les croyances et les préjugés de son siècle, l'explication de sa vie et de son être moral. L'histoire éclaire l'anecdote et en reçoit à son tour une clarté nouvelle. Enfin les sources mêmes du récit sont sévèrement contrôlées et les interpolations signalées à coup sûr. Certes une pareille méthode n'est pas sans inconvénients. La narration y perd de son charme, la couleur locale se ternit, la personnalité du critique se substitue trop souvent à celle du

<sup>1</sup> Note préliminaire de M. Deffrémery en tête du travail cité.



conteur; mais le lecteur, s'il est moins récréé, est mieux renseigné, et c'est l'essentiel. Je ne veux pas insister sur les difficultés de cette méthode comparée à la première, pas plus que je ne me flatte de les avoir vaincues dans les pages qu'on va lire.

Le poète inconnu auquel elles sont consacrées est de ceux qui se dérobent à l'analyse. Né au milieu de l'effervescence religieuse qui signala les premières années du deuxième siècle de l'hégire, il se jeta à corps perdu dans la lutte et devint le barde d'une secte qui ne tarda pas à se fondre dans la grande hérésie schiite. La violence de ses satires contre les khalifes prédécesseurs d'Ali et contre Aïschah, la femme bien-aimée du Prophète, attira l'interdit sur des œuvres auxquelles la beauté du style promettait l'immortalité. Un siècle après sa mort, son divan devenait introuvable et son nom n'était connu que des érudits. L'auteur de l'*Aghani*, malgré sa tolérance peu commune, s'excuse avec un certain embarras d'oser citer quelques vers de ce poète impie. C'est en Perse seulement que sa réputation se propage et subsiste. Elle s'y conserve par le merveilleux, et lorsque, au xvi<sup>e</sup> siècle, l'auteur du *Medjalis el-mouminîn* (galerie des grands hommes schiïtes) recueillera les éléments d'une biographie du Seïd, il ne rencontrera plus qu'une légende où le chantre de la famille d'Ali apparaît couronné, comme ses héros, d'une auréole mystique.

J'ai donc usé avec une excessive réserve des renseignements donnés par l'auteur persan; d'ailleurs l'édition de son livre, lithographié à Téhérân, est si imparfaite, que des lignes entières y sont illisibles. Le *Livre des chansons* est la principale source de ce petit mémoire où sont groupés tous les renseignements fournis par les auteurs arabes qui m'étaient accessibles. J'ai tâché de reconstruire ce que le rigorisme de l'orthodoxie avait renversé, et de fournir par là à l'histoire future des sectes musulmanes un document d'une importance secondaire, mais digne d'être consulté avec confiance.

## § I.

## INTRODUCTION.

## NOTIONS SOMMAIRES SUR LA SECTE DES KEÏSANITES.

L'esquisse biographique que nous empruntons au *Livre des chansons* serait incomplète et quelquefois même inintelligible, si nous ne la faisons précéder d'un aperçu des doctrines singulières dont notre poète fut le chantre autorisé. En échange des inspirations poétiques dont il leur fut redevable, il a sauvé ces doctrines de l'oubli et leur a assuré une sorte de vitalité que d'autres branches de la grande hérésie schiïte n'ont pas su conserver.

Les renseignements suivants que nous tirons de Schahristani et de l'ouvrage persan intitulé *Medjalis el-mouminîn* « les séances des croyants » seraient insuffisants s'il s'agissait de reconstruire la secte keïsanite dans son ensemble; mais une notice littéraire n'a pas les mêmes exigences qu'une étude philosophique.

Nous n'avons pas à exposer ici les causes politiques, religieuses, sociales qui, peu d'années après la mort du Prophète, déterminèrent une scission profonde parmi les sectateurs de la religion nouvelle et creusèrent un abîme infranchissable entre les *Orthodoxes* et les *partisans d'Ali*. Bornons-nous à rappeler les dogmes fondamentaux de la doctrine schiïte.

L'*imamat*, c'est-à-dire la souveraineté spirituelle

dont le pouvoir temporel est l'annexe indispensable, appartient à Ali et à ses enfants, à l'exclusion des trois premiers successeurs de Mahomet et des usurpateurs omeyyades. La qualité d'*imam* ne peut sortir de la famille d'Ali et, en raison de son origine divine, elle ne doit pas être abandonnée aux caprices du suffrage populaire : elle se transmet en vertu d'une délégation expresse et textuelle qu'on désigne par les mots *wacyeh* et *nouss*. L'*imam* est impeccable et souverainement juste; il est le *merdja'*, l'arbitre auquel les fidèles doivent avoir recours en toute circonstance. Ces articles de foi étaient universellement acceptés des Schiïtes au premier siècle de l'hégire, et les dissidences qui surgirent parmi eux furent motivées par les interprétations diverses qu'on donna à la transmission de l'imamat, les uns soutenant qu'il était pour ainsi dire immobilisé (*ta-wakkouf*) dans la descendance d'Ali en ligne directe, tandis que d'autres admettaient le passage (*ta'dyèh*) de l'autorité pontificale dans la branche collatérale. Telle fut la cause première des divisions qui éclatèrent au sein de la religion naissante et la partagèrent en cinq grandes fractions dont voici les noms : 1° les Keïsanites; 2° les Zeïdites; 3° les Imamites; 4° les Ghoulat ou outrés; 5° les Ismaélites.

Nous n'avons à nous occuper dans ce travail que de la secte des Keïsanites, la première en date et celle aussi qui se transforma la première en quelques années au point de perdre son caractère original. Elle doit son nom à un certain Keïsan sur lequel



on n'a pas de renseignements précis. Schahristani le distingue positivement d'avec Moukhtar ben Abi Obeïd<sup>1</sup>, qui fut le véritable et le plus ardent propagateur des rêveries keïsanites. D'autres auteurs, au contraire, paraissent avoir identifié ces deux personnages. Cette confusion n'a pas échappé au savant auteur des *Prairies d'or*. « La secte des Keïsanites, nous dit-il, se partage en plusieurs opinions dissidentes. Quant à son nom, elle le doit à Moukhtar ben Abi Obeïd le Takéfite, dont le nom était *Keïsan* et le surnom *Abou Amrah*; on croit qu'il fut ainsi nommé par Ali, fils d'Abou Talib. D'autres, cependant, pensent que Keïsan Abou Amrah est un autre personnage, qu'il ne faut pas confondre avec Moukhtar<sup>2</sup>. » Les opinions ne sont pas moins partagées sur l'origine de ce Keïsan : fut-il *mawla*, c'est-à-dire affranchi ou client d'Ali ? fut-il le disciple préféré de Mohammed, fils de la Hanéfite, qui lui transmit sa science ou pour mieux dire sa prescience, en vertu d'un privilège miraculeux que les Schiïtes attribuent à la famille d'Ali ? C'est ce qu'il est fort difficile de décider.

Le dogme fondamental de la secte qui porte son nom est celui-ci : la qualité d'*imam* a passé d'Ali à ses deux fils Haçan et Huçein, et de ceux-ci à un troisième fils, Mohammed, né du commerce d'Ali avec une esclave hanéfite nommée *Khawlah*. Il est vrai

<sup>1</sup> L'édition de Coreton porte à tort *ben Obrîd* au lieu de *ben Abi Obeïd* ou *Abi Obeïdah*.

<sup>2</sup> *Prairies d'or*, t. V, p. 180.

que certains Keisanites vont plus loin encore et admettent le passage direct de l'imamat d'Ali à Mohammed, à l'exclusion des deux fils légitimes que nous venons de nommer; mais cette opinion ne compta dès l'origine qu'un petit nombre de partisans.

Le fils de la Hanéfite, *Ibn el-Hanefyeh* comme le nomment ses partisans, n'a pas laissé une trace profonde dans l'histoire musulmane. Né probablement l'an 16 de l'hégire, trop jeune par conséquent pour prendre part à la lutte d'Ali contre Mo'awyah, non plus qu'à la revendication héroïque qui coûta la vie à Huceïn, il ne sort de l'obscurité que pendant la domination éphémère d'Abd Allah, fils de Zobeïr. Cet ambitieux compétiteur du khalifat avait compris que, pour augmenter le nombre de ses partisans et lutter avantageusement contre le pouvoir établi à Damas, le nom si respecté des Alides et leur appui moral lui étaient nécessaires. Cependant, les promesses qu'il fit briller d'abord aux yeux de Mohammed, les marques de respect qu'il lui prodigua restèrent sans résultat. Le fils de la Hanéfite accueillit toutes ses avances avec une réserve froide et un peu dédaigneuse. L'occasion était belle pourtant et, avec un peu plus d'ambition, il eût été facile à l'héritier d'Ali de jouer un rôle prépondérant : sur un mot de lui des milliers de partisans se seraient levés dans le Hédjaz et en Mésopotamie, prêts à proclamer les droits supérieurs de la *sainte famille* et à en imposer la reconnaissance d'abord

au fils de Zobeïr et en second lieu aux usurpateurs omeyyades. Mais Mohammed paraît avoir été dépourvu d'énergie et de sens politique au même degré que son frère aîné Haçan : sa conduite pleine d'hésitations et de réticences découragea son parti sans dissiper néanmoins les appréhensions jalouses d'Abd Allah, fils de Zobeïr. Il semble avéré que ce dernier, au moment où l'armée du khalife Yézid marchait contre lui, essaya de se débarrasser d'un rival plus dangereux par le nom qu'il portait que par ses agissements : il le fit enfermer avec quelques autres Alides dans une maison voisine du puits Zemzem, et il allait y faire mettre le feu, lorsqu'un contingent de Schiïtes accourut en toute hâte de Koufah et délivra les prisonniers. Le fils de la Hanéfite, plus dégoûté que jamais du rôle politique qu'on lui avait en quelque sorte imposé, se réfugia d'abord à Tayif et ensuite à Obollah. A dater de ce moment l'obscurité se fait autour de lui; nous le retrouvons à Tayif (en l'année 69), où l'appellent les funérailles d'Ibn Abbas, puis il disparaît de nouveau et meurt à l'âge de soixante-cinq ans, sous le règne d'Abd el-Mélik, en 81 de l'hégire. L'incertitude qui règne sur le lieu de sa mort<sup>1</sup> contribuera plus tard à développer les légendes que nous retrouverons dans les poésies du Seïd.

Comment un personnage aussi effacé, un anachorète qui n'a légué à la postérité que le souvenir

<sup>1</sup> Certains chroniqueurs le font mourir à Médine, d'autres à Tayif, d'autres à Obollah. (Voir *Prairies d'or*, t. V, p. 267.)



de sa piété ardente et de ses vertus privées, a-t-il pu devenir, pour un groupe important de Schiïtes, le symbole, l'incarnation de la divinité? C'est ce qu'explique l'état des esprits au second siècle de l'hégire. La réaction contre les violences de la conquête musulmane, le regain de popularité qui se manifeste en Mésopotamie et en Susiane pour le parsisme rajeuni par les théories néo-platoniciennes, le réveil des nationalités sous prétexte de prosélytisme religieux, toutes ces causes préparaient merveilleusement le terrain pour la propagande imamite. Les menées de Moukhtar ben Abi Obeïd firent le reste.

Nous ne voulons pas retracer la carrière politique de ce missionnaire belliqueux, elle est suffisamment connue par les détails qu'en a donnés É. Quatremère<sup>1</sup>. Ce qu'il importe de signaler ici, c'est que Moukhtar se servit constamment du nom de Mohammed, fils de la Hanéfite, afin de se créer dans Koufah un parti qui lui permettrait de jouer plus tard un rôle prépondérant dans la querelle d'Ibn Zobeïr contre les princes omeyyades. Au rapport de Schahristani, Moukhtar avait appartenu d'abord au parti des Kharédjites, il passa ensuite dans le camp d'Ibn Zobeïr et n'arbora le drapeau keïsanite qu'à l'époque de sa première mission en Mésopotamie. Il se présenta à Koufah comme le délégué de Mohammed, le vengeur du crime de Kerbélâ, et

<sup>1</sup> Mémoire historique sur la vie d'Abd Allah ben Zobeïr, extrait du *Journal asiatique*, p. 93 et suiv. du tirage à part.

encouragé par l'accueil enthousiaste qu'il reçut, il commença alors à répandre toute sorte de doctrines perverses qu'il mit sous le patronage du fils de la Hanéfite. C'est en vain que celui-ci les désavoua, c'est en vain qu'il dénonça publiquement la conduite artificieuse et les intrigues du faux missionnaire; la cause que prêchait Moukhtar éveillait dans Koufah de trop vives sympathies pour que les protestations de l'imam pussent s'y faire entendre. La secte nouvelle y fit des progrès rapides et, quelques années plus tard, elle donnait naissance à trois autres branches dont le nom nous a été conservé par Schahristani. Disons un mot de chacune d'elles et constatons en premier lieu qu'ici, comme dans les autres écoles schiites, le désaccord s'établit plutôt sur une question de fait que sur les principes. C'est l'éternel litige de la transmission de l'imamat qui divise les coreligionnaires.

Nous rencontrons d'abord les *Haschémites*, ainsi nommés parce qu'ils soutiennent qu'après la mort de Mohammed ben Hanefyeh l'imamat appartient de droit à son fils Abou Haschem. Ils admettent le sens allégorique du Koran et la bizarre théorie du microcosme; enfin, ils déclarent que la possession de l'omniscience est un des caractères principaux de l'imamat. C'est parce qu'ils en ont constaté l'existence chez Abou Haschem qu'ils l'ont proclamé héritier légitime de Mohammed. Mais à la mort de leur imam, ils ne purent s'entendre sur le choix de son successeur, et se subdivisèrent en cinq groupes

sur lesquels nous n'avons pas de données bien précises<sup>1</sup>.

Les *Bennanites* formaient parmi les *Keïsanites* une autre subdivision. Faisant dévier brusquement l'ordre de succession après Abou Haschem, ils soutenaient que le seul et légitime héritier de l'imamat après celui-ci était leur propre chef Bennan, fils de Sam'an Nehdi. « Ali, disaient-ils, avait reçu une parcelle de l'essence divine; c'est grâce à cette transfusion partielle de la divinité en lui qu'il connut le monde visible et invisible, qu'il triompha de ses ennemis et assura la victoire de la vérité sur le mensonge. Le tonnerre était sa voix et l'éclair son fouet<sup>2</sup>. » La parcelle de divinité avait passé en dernier lieu dans l'âme de Bennan, lequel devait être reconnu comme chef spirituel et temporel. Ce Bennan eut l'audace, à ce que racontent les historiens, d'inviter un descendant d'Ali, le pieux Mohammed Bakir, à embrasser sa doctrine. Bakir accueillit cette sommation avec le mépris qu'elle méritait; le messenger qui la portait fut obligé d'avalier la lettre dont il était chargé, et il expira sur-le-champ. Quant

<sup>1</sup> Voir ce que Schahristani dit à ce sujet, t. I, p. 112.

<sup>2</sup> Le texte de Schahristani porte ici : « et l'éclair est son sourire تَبَسُّمٌ »; mais la bonne leçon se trouve plus loin dans le même ouvrage, p. 132, au paragraphe qui traite des Ismaélis. Elle est d'ailleurs conforme au texte de Makrizi, *Khitat*, éd. de Boulak, t. II, p. 352, et S. de Saey l'a admise dans son *Exposé de la religion des Druses*. Même leçon dans le *Mawakif*, éd. Soerensen, p. 343. Ces expressions figurées que certains Schiïtes employaient pour affirmer la divinisation d'Ali paraissent avoir été prononcées pour la première fois par Abd Allah ben Saba, fondateur de la secte des Sabaites.



à Bennan, il périt quelques années plus tard par l'ordre de Khaled ben Abd Allah el-Kasri.

La dernière subdivision des Keïsanites, l'école *rizamite*, mériterait une mention particulière, non-seulement parce qu'elle donna naissance à l'hérésie de Mokanna' « l'homme au visage d'or » ainsi qu'à celle des Mobaïdites de la Transoxiane, mais surtout parce qu'elle exerça une influence considérable sur les déterminations d'Abou Moslim, le véritable fondateur de la dynastie abbasside.

On n'a aucun renseignement sur Rizam, le chef de cette école plus voisine de la politique que de la philosophie<sup>1</sup>. On sait seulement que, reconnaissant la transmission de l'imamat d'Ali à Ibn Hanefyeh et de celui-ci à Abou Haschem, il le faisait dévier ensuite de cette famille dans la postérité d'Abbas. Il établissait alors la succession dans l'ordre suivant : 1° Ali, fils d'Abd Allah, fils d'Abbas; 2° Mohammed, fils d'Ali; 3° l'imam Ibrahim, fils de Mohammed<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Son surnom patronymique est resté en blanc dans le texte imprimé du *Livre des sectes*.

<sup>2</sup> La théorie professée par les Rizamites relativement à la transmission de la qualité d'imam parmi les fils d'Abbas peut leur avoir été inspirée par la prétendue cession que Abou Haschem aurait faite de ses droits en faveur de Mohammed ben Ali. Mais feu Quatremère a démontré que le fait même de la cession est loin d'être prouvé historiquement et que d'ailleurs l'héritier légitime des droits d'Ali était Zeïn el-Abidin, fils de Houçein, tué à Kerbélâ. (Voir *Nouveau Journal asiatique*, t. XVI, p. 320.) En revanche, Maçoudi assure positivement que l'imam Ibrahim, prisonnier de Merwan et certain de ne pouvoir échapper à la mort, fit un testament en faveur d'Abou'l-Abbas Saffah (*Prairies d'or*, t. VI, p. 89).

L'apparition de cette secte coïncide avec les premières manifestations religieuses et militaires d'Abou Moslim dans le Khoracân. S'il faut en croire Schahristani, les Rizamites, adaptant le dogme de la métempsycose à leurs vues particulières, allèrent jusqu'à proclamer la divinité d'Abou Moslim. Si cette assertion est fondée, il ne faudrait pas chercher ailleurs l'origine de la secte des *Moslimites* dont parle Maçoudi et qui est plus connue sous le nom de *Khorrémites*<sup>1</sup>. Les dogmes professés par les Rizamites étaient d'une simplicité extrême et se réduisaient en définitive à deux formules : la connaissance de l'imam et l'acte de foi. Ces deux dogmes sincèrement acceptés dispensaient de la pratique de tout devoir religieux. Rizam n'avait pas voulu embarrasser d'un lourd bagage ses partisans, gens d'action, qui prirent une part active à tous les grands événements de leur temps. Quant au culte qu'ils auraient rendu à Abou Moslim, il est difficile de le prouver historiquement. Mais on peut affirmer que ce général fut, au début de sa carrière, un adepte fervent des idées keïsanites; qu'il accueillit avec faveur les missionnaires de la secte et que, pénétré de la vérité de leur enseignement, il proposa d'abord la couronne à l'imam Dja'far ben Mohammed, surnommé *Sadik*. Ce ne fut que sur le refus réitéré de ce petit-fils d'Ali qu'il se dévoua à la cause des Abbassides.

<sup>1</sup> *Prairies d'or*, t. VI, p. 186.

Après l'avènement de cette dynastie, la secte kéisanite, subissant le contre-coup des événements, paraît s'être sensiblement modifiée dans le sens de l'école de Rizam. Reconnaître les fils d'Abbas comme les possesseurs légitimes de l'imamat en vertu d'une cession en bonne et due forme, c'était pour les partisans du fils de la Hanéfite l'unique moyen de se faire tolérer par le pouvoir nouveau et de vivre à côté de l'orthodoxie dont les khalifes devenaient les représentants et les défenseurs attirés. On s'explique de la sorte la protection qu'ils obtinrent des quatre premiers khalifes. On s'explique de même comment le poète dont nous allons retracer la vie put impunément célébrer dans ses vers l'éternité du *fils de la Hanéfite*, sa réapparition à la Mecque, etc. et attaquer avec une audace toujours impunie les hommes les plus considérables, les magistrats les plus respectés parmi les Sunnites. Tout arides qu'elles sont, les explications qui précèdent étaient nécessaires pour donner la vie et la lumière aux traditions jetées sans ordre dans le *Livre des chansons*.

## § II.

GÉNÉALOGIE DU SEÏD HIMYARITE. — SES PREMIÈRES ANNÉES; SA VOGATION POÉTIQUE. — AVENTURES DE JEUNESSE; LE MARIAGE TEMPORAIRE.

Le nom véritable de ce poète est *Isma'il ben Mohammed ben Yézid ben Zyad ben Reby'ah ben*



Moufarrigh el-Himyarî<sup>1</sup>, et son surnom patronymique *Abou Haschem*.

Sa mère se rattachait à la tribu de Azd par la famille de Houddan, qui était domiciliée à Basrah dans un quartier auquel elle a laissé son nom<sup>2</sup>. Le don de la poésie paraît avoir été héréditaire dans la famille du Seïd. Son grand-père Yézid ben Reby'ah s'est acquis une certaine renommée par ses satires contre Zyad et les deux fils de Zyad, qu'il rejetait hors de la descendance de Harb. Traqué par les agents d'Obeïd Allah ben Zyad, qui le fit mettre à la torture, il ne dut la vie qu'à l'intervention toute-puissante de Mo'awyah<sup>3</sup>. Il paraît que ce même

<sup>1</sup> Le complément de sa généalogie est donné ainsi qu'il suit dans les *Tables généalogiques* d'Ibn Kelbi, cité par Ibn Khallikan : « Ben Dyl-Achirah, b. Hareth, b. Dellal, b. Awf, b. Amr, b. Yézid, b. Mourrah, b. Mourthed, b. Masrouk, b. Yézid, b. Yahsoub l'Himyarite. » D'après Ibn Kotaïbah, *Manuel d'histoire*, p. 51, Yahsoub était arrière-petit-fils de Himyar ben Saba. L'origine himyarite de notre poète est clairement démontrée par cette liste; quant à son surnom de *Seïd*, il lui fut donné sans doute comme un titre de noblesse en récompense du dévouement dont il fit preuve en chantant les vertus et les malheurs de la famille d'Ali. Il se peut cependant qu'il ait reçu ce surnom de sa famille même. Une tradition, moderne il est vrai, rapporte que l'imam Dja'far Sadik lui dit un jour : « Ta mère t'a surnommé *Seïd* et elle a eu raison, car tu es le *Seïd* (maître) des poètes » (*Medjalis*).

<sup>2</sup> Ibn Doreïd, *Généalogies*, p. 299.

<sup>3</sup> Les démêlés de Yézid avec la famille de Zyad, les satires violentes qu'il composa contre ses persécuteurs, sa vie errante en Syrie et en Irak, tous ces détails forment une des notices les plus longues du recueil biographique d'Ibn Khallikan (voir édit. de Boulak, t. II, p. 429; traduction de M. de Slane, t. IV, p. 232). Ce Yézid mourut vers l'an 69 de l'hégire. On trouve aussi dans Maçoudi un fragment d'une de ses satires contre Zyad ben Abihi (*Prairies d'or*,

Yézid est nommé par quelques généalogistes *Yézûl*, fils de *Mo'awyah*; mais deux auteurs respectables, Ibn Aischah et Kohdama, d'accord sur ce point avec Ibn Kelbi, attestent qu'il faut lire *fils de Zyad, fils de Reby'ah Mousfarrigh*. Le surnom de *Mousfarrigh* fut donné à Reby'ah parce qu'il paria un jour de vider (*farragh*) une grande jatte de lait et gagna son pari<sup>1</sup>. L'auteur de l'*Aghani* ajoute que ce Reby'ah exerça d'abord le métier de raccommodeur de vaisselle à Tabalah<sup>2</sup> et qu'il alla plus tard se fixer à Basrah.

t. V, p. 26). Dans ce passage on a imprimé مفزع d'après les principales copies; mais la leçon véritable مفزع a été rétablie dans les notes du même volume.

<sup>1</sup> Le sobriquet مفزع est autrement expliqué par Ibn Khalikan, loc. laud. (voir aussi les *Généalogies* d'Ibn Doreid, p. 310).

<sup>2</sup> Le texte imprimé t. VII, p. 3, porte وكان شعابًا بسيالة, ce qui est inexact. On trouve, il est vrai, dans le dictionnaire de Yakout une localité nommée *Sayyalah* «le torrent ou la vallée du torrent,» qui est au dire d'Ibn Kelbi la première station en allant de Médine à la Mecque; mais rien ne prouve que cet endroit fût habité. J'adopte sans hésitation la leçon d'Ibn Khalikan. *Tabalah* est une petite ville du Tehamah, à 52 parasanges au sud de la Mecque, dans une vallée très-fertile. Au début de sa carrière politique, Haddjadj avait été nommé gouverneur de cette ville; mais lorsqu'il apprit qu'elle était cachée derrière un rideau de collines qui l'isolaient entièrement, il refusa de s'y rendre. C'est ce qui a donné lieu au proverbe أهون من تبالة على الحاج, plus vil que Tabalah aux yeux de Haddjadj, qui se dit d'une chose inutile ou de peu de valeur. (Cf. Meïdani, édition de Boulak, t. II, p. 305.) La fertilité du canton de Tabalah était depuis longtemps proverbiale, comme l'atteste ce vers tiré de la *Moa'llakah* de Lébid :

فالصيف والجار الجنيب كئيبا    هبطا تبالة مخصبًا اعضاءها

C'est dans cette ville que naquit le Seïd hymiarite dans les premières années du second siècle de l'hégire, probablement vers l'année 110 (728-729 de J. C.). On ne possède aucun renseignement positif qui permette d'adopter une date précise. On trouve, il est vrai, dans l'édition autographiée du *Medjalis el-mouminin* la date 125 de l'hégire comme tirée du *Keschf el-ghommeh*; mais on verra plus tard que certains faits de la vie du Seïd exigent que l'époque de sa naissance soit reportée quelques années en arrière. « Son père et sa mère, raconte un de ses contemporains, étaient *Ibadites*, et ils habitaient dans la ville de Basrah le quartier nommé « balcon des « Benou Dhabbah<sup>1</sup>. »

On le sait, les *Ibadites* ou disciples d'Abd Allah ben Ibad appartenaient à ce parti des *intransigeants* de l'islam qu'on nommait les *Kharédjites*; mais ils y représentaient jusqu'à un certain point la modération et la tolérance. Pour eux, le pécheur était infidèle, mais non point païen; ils professaient certaines croyances mitigées sur la nature de la pro-

« L'hôte, l'étranger que j'accueille dans ma demeure se figurent être descendus dans Tabalah aux fertiles vallons. »

(Arnold, *Septem moallakat*, p. 115. Cf. le *Mou'djem el-bouldan*, t. I, p. 817.)

<sup>1</sup> عَرَفَةُ بَنِي ضَبَّة. Je ne trouve pas de mention particulière de ce quartier dans le Dictionnaire de Yakout; il est probable qu'elle se lisait dans la topographie de Basrah donnée par Yakouby dans son *Kitab el-bouldan*; mais les copies de cet important ouvrage présentent en cet endroit une lacune considérable. (Voir l'introduction de M. de Goeje à sa *Descriptio al-Magribi*, p. 9.)



phétie, les miracles, etc.; ils admettaient enfin, comme le reste de la communauté musulmane, les dispositions légales relatives au mariage, à la tutelle, aux testaments. Ils n'avaient de commun avec les Kharédjites que la haine contre tout pouvoir établi, et rejetaient comme eux le chef de ce pouvoir, qu'il se nommât khalife ou imam<sup>1</sup>. Les premières paroles que le Seïd entendit murmurer autour de son berceau furent des paroles de réprobation contre les usurpateurs d'un pouvoir qui n'appartenait qu'à Dieu<sup>2</sup>. — « Que de fois, disait-il en évoquant ses souvenirs d'enfance, que de fois n'ai-je pas entendu maudire le nom du Prince des croyants Ali dans le quartier des Benou Dhabbah! » — Certes un pareil milieu n'était guère favorable à l'éclosion des doctrines keïsanites. Les contemporains du Seïd s'expliquaient difficilement le changement survenu dans ses convictions religieuses. Quand on l'interrogeait sur ce sujet délicat, le poète se bornait à répondre qu'un rayon de grâce l'avait touché et que la miséricorde divine l'avait tiré du fond de l'abîme. Pour mieux faire comprendre cette intervention miraculeuse, il racontait, ou plutôt on lui fait raconter le récit suivant : « Le Prophète m'apparut

<sup>1</sup> Schahristani, t. I, p. 100.

<sup>2</sup> لا حكم الا لله. La puissance appartient à Dieu seul! » Tel était le cri de ralliement des premiers Kharédjites : de là on a formé le verbe تحكم, qui signifie « prononcer la formule لا حكم الا لله », etc. Les dictionnaires n'indiquent pas cet emploi particulier du verbe *hukama* à la V<sup>e</sup> forme.

une fois en songe au milieu d'un enclos dont le sol était aride et saumâtre. Un seul palmier d'une taille gigantesque s'y dressait, et derrière cet arbre était un coin de terre qui avait la blancheur mate du camphre. « Sais-tu à qui appartient ce palmier ? me demanda le Prophète. — Apôtre de Dieu, je l'ignore. Il est à Imrou'l-Kaïs, fils de Houdjr, reprit le Prophète; va, déracine cet arbre et plante-le dans le terrain qui l'avoisine. » Pendant que je me mettais en devoir d'exécuter cet ordre, je m'éveillai. Très-préoccupé de ce songe, je courus chez Ibn Sirin<sup>1</sup> pour lui en demander l'explication. Le devin voulut savoir d'abord si j'avais déjà composé des vers, et, sur ma réponse négative, il ajouta : « Bientôt, toi aussi, tu seras poète et tes vers ressembleront à ceux d'Imrou'l-Kaïs, à cette différence près qu'ils ne célébreront que ce qu'il y a de plus saint et de plus pur parmi les hommes. » — C'est à la suite de cet entretien, ajoutait le Seïd, que je fis ma première *kaçideh*. »

<sup>1</sup> L'intervention de ce personnage au milieu du récit suffit pour en démontrer le caractère apocryphe. Abou Bekr Mohammed Ansari, surnommé *Ibn Sirin*, était un célèbre docteur de Basrah qui faisait profession d'expliquer les songes. Comme il mourut en 110 de l'hégire, notre poète ne pouvant avoir guère moins de quinze à vingt ans au moment de leur prétendue entrevue, il faudrait placer la naissance du Seïd dans les dernières années du 1<sup>er</sup> siècle, ce qui est absolument démenti par différentes circonstances que nous rapporterons bientôt. On peut consulter sur Ibn Sirin les *Annales* d'Abou'l-Féda, t. 1, p. 450, avec les annotations de Reiske, p. 122; le *Manuel* d'Ibn Kotahbah, p. 226, et le *Nudjoum* d'Abou'l-Mahassin, I, p. 298.

La critique doit chercher ailleurs que dans ces circonstances merveilleuses les causes de la conversion de notre poète. Comme nous l'avons dit dans les considérations placées au commencement de ce mémoire, dès le début du <sup>ii</sup><sup>e</sup> siècle de l'hégire, un travail d'apaisement et de transaction s'opérait lentement dans les consciences schiïtes. La cause des Omeyyades était perdue; celle des Alides était singulièrement compromise par des déchirements intérieurs. Abou Moslim, affranchi de ses derniers scrupules, venait de se déclarer pour les descendants d'Abbas, et le succès de ses armes augmentait chaque jour le nombre de ses partisans. On admettait sans trop de répugnance que, puisque le pouvoir souverain ne pouvait appartenir encore à ses possesseurs légitimes, aux fils d'Ali, il valait mieux l'attribuer momentanément à leurs cousins abbassides plutôt que de le laisser aux mains d'ennemis acharnés comme l'étaient les Omeyyades. Les droits de l'avenir étaient réservés : Zeïn el-Abidin pour les uns, le fils de la Hanéfite pour les autres, conservaient les prérogatives mystiques de l'imamat; grâce à la théorie subtile de l'absence (*ghaïbet*), ils régnaient sur les consciences et dans les cœurs jusqu'au jour où, sortant du parvis sacré de la Mecque, ils revendiqueraient leur héritage et ramèneraient l'ère de la justice et de la paix universelle. L'école de Rizam concourait activement à la propagation de ces doctrines conciliatrices; ses missionnaires, protégés par Abou Moslim, sillonnaient le Khorasân,



le midi de la Perse et l'Irak. Ils y prêchaient, en même temps que la foi à l'imam, la résignation dans le présent, la confiance inébranlable en l'avenir. Koufah et même Basrah les accueillait avec faveur. Le jeune poète dut assister souvent à ces conciliabules. Son âme ardente ne trouvait pas un aliment suffisant dans les sèches doctrines des Ibadites; les vagues, mais poétiques rêveries des Keïsanites étaient bien faites pour l'attirer. Rompant avec ses traditions de famille, il se déclara publiquement partisan des droits du fils de la Hanéfite.

Basrah, on le sait, avait toujours suivi une politique douteuse dans les démêlés entre le khalifat de Damas et les prétendants alides. Les idées nouvelles, toutes favorables au prochain triomphe de l'imam, y faisaient trop lentement leur chemin au gré du jeune converti. Un jour même il manifesta son dépit avec une véhémence qui dut vivement mécontenter ses compatriotes. C'était pendant une année de sécheresse : selon un usage encore en vigueur chez les Musulmans<sup>1</sup>, les Basriens se répan-

<sup>1</sup> Sur les cérémonies publiques dans les temps de disette et de sécheresse, voir ce que dit d'Ohsson, *Tableau de l'empire ottoman*, t. II, p. 239. Voici un quatrain où il est fait allusion à cet usage. Ces vers n'ont rien à faire avec le sujet qui nous occupe, mais ils sont si ingénieux qu'on ne me saura pas mauvais gré de les citer :

عليك بأفلال الزيادة انها  
إذا كثرت كانت الى الهجر مسلكا  
ألم تر ان الغيث يسأم دائما  
ويُسأل بالأيدي إذا هو امسك

dirent dans les rues et les champs en récitant des prières qui ne sont pas sans analogie avec les rogations catholiques. Le Seïd, coiffé d'un turban, vêtu d'une chemise de soie légère, d'une *djubbek* et par-dessus d'un *mitraf*, c'est-à-dire d'un grand manteau qui ressemble à l'*abayè* moderne, se présenta devant le cortège, et, interrompant les pieuses invocations de la foule, il proféra la terrible imprécation que contient le distique suivant<sup>1</sup> :

اهبط الى الارض فخذ جلوداً  
ثم آرمهم يا من بالجلد  
لا تسقمهم من سيل قطرة  
فأنهم حرب بنى احمد

Nuage chargé de grêle, descends sur ce pays, absorbe les rochers et fais-les pleuvoir sur la tête de ses habitants.

Ne les désaltère pas d'une seule goutte de pluie, car ils sont les ennemis mortels des fils d'Achmed (c'est-à-dire des Alides).

C'est sans doute après une de ces sorties violentes que le Seïd, déjà en butte aux tracasseries de ses proches parents, dut s'enfuir de Basrah. Il alla demander asile et protection à Koufah chez Okbah ben Salem, qui n'exerçait pas encore les fonctions

« Sois sobre de visites; si elles sont trop fréquentes, elles frayent le chemin à la rupture. »

« Vois la pluie : continuelle, elle ennuit; rare, on l'implore avec des mains suppliantes. »

<sup>1</sup> *Aghani*, VII, p. 13.

de gouverneur, et, grâce aux bienfaits de ce Mécène, il put attendre que la mort de ses parents le mît en possession de l'héritage paternel<sup>1</sup>.

Dès lors, la vocation du Seïd était décidée, et, pendant plus de quarante ans, il ne cessa de célébrer, dans d'innombrables poésies, les gloires de la maison d'Ali avec une opiniâtreté que le sentiment religieux peut seul expliquer et avec un talent qui força l'admiration de ses ennemis eux-mêmes. Nous tâcherons de le suivre dans les phases diverses de sa vie aventureuse, en observant autant que possible l'ordre chronologique et en donnant toujours la préférence aux sources contemporaines. Deux hommes ont consacré leur vie à recueillir les œuvres du Seïd. L'un est un certain Abou Daoud Suleïman ben Sofian, surnommé *Handaf*<sup>2</sup> à cause de sa taille longue et mince. Le second est nommé Ismaïl ibn es-Sahir, c'est-à-dire *fils du magicien*; il fut le contemporain et probablement l'ami du Seïd, qui a fait mention de son nom dans une élégie. Le témoignage de ce rhapsode est aussi invoqué par Maçoudi<sup>3</sup>. Les autres autorités citées par l'auteur de

<sup>1</sup> *Aghani*, VII, p. 3.

<sup>2</sup> حنْدَف. Dans d'autres passages de la notice donnée par l'*Aghani*, on trouve cité comme autorité Abou Daoud dit *Moustarik* (voir notamment p. 9, 24 et *passim*); il est presumable que c'est un autre sobriquet donné au même personnage.

<sup>3</sup> *Prairies d'or*, t. V, p. 183, où il est nommé moins exactement *Ismaïl le magicien*. Quant au vers où se trouve le nom en question, il est cité par l'*Aghani*, p. 8; mais, séparé de ce qui précède et de ce qui suit, il ne présente aucun sens satisfaisant.



*l'Aghani*, par exemple Abou Ali Nawfeli, un oncle d'Ibrahim Moçouli et d'autres littérateurs du même siècle, ne méritent pas une égale confiance, et il est aisé de voir que des préoccupations d'orthodoxie nuisent souvent à leur impartialité de narrateurs.

Avant de retracer les rapports du poète himyarite avec les principaux personnages de son temps, nous devons raconter une aventure assez originale qui se rapporte certainement à sa jeunesse. Elle nous prouvera en outre combien la multiplicité des doctrines religieuses et mystiques favorisait le relâchement des mœurs.

La faculté d'épouser une femme pour un temps limité et moyennant un cadeau qui tient lieu de dot paraît avoir été accordée par Mahomet après la prise de la Mecque. Mais cette concession, faite aux mœurs faciles de ses prosélytes, menaçait trop sérieusement les principes de la morale et les liens sociaux pour être longtemps maintenue. Aussi le verset du *Koran* (iv, 28) qui autorise les unions temporaires est-il considéré par la majorité des commentateurs comme abrégé (*mansoukh*<sup>1</sup>). Il n'en est pas moins vrai que ce point de doctrine souleva d'interminables controverses. Un des griefs des anciens docteurs sunnites contre Ibn Abbas n'a pas

<sup>1</sup> C'est ce que dit Beidawi dans son *Commentaire*, édition de Constantinople, t. I, p. 269. L'interdiction du mariage temporaire s'appuie aussi sur la tradition suivante citée par Boukhari : « Ne vous mariez pas pour quelque temps ou pour quelques jours » (*Sahih*, édition de Boulak, t. III, p. 10).

d'autre origine. On trouve aussi dans Maçoudi<sup>1</sup> le récit d'une vive altercation entre Abd Allah, fils de Zobeïr, et Ibn Abbas au sujet du *mouta'ah*, nom que les Arabes donnaient au mariage à courte durée. Il est difficile de décider si Ibn Abbas s'y montra réellement favorable. De très-bonne heure, les traditionnistes, afin de disculper sa mémoire d'une accusation aussi grave, s'efforcèrent de démontrer que, en se déclarant en faveur du *mouta'ah*, le saint personnage entendait défendre le pèlerinage de tolérance. Telle est en effet aussi la signification de ce mot. Quelle que fut d'ailleurs l'opinion d'Ibn Abbas sur cette délicate question, il n'est pas douteux que le mariage temporaire fut toujours réprouvé des docteurs hanéfites et que les légistes schiïtes eux-mêmes ne l'autorisent qu'avec une certaine répugnance<sup>2</sup>. Notre Seïd ne se piquait pas d'une excessive austérité de mœurs, et il n'est pas surprenant qu'en sa qualité de Schiïte, il ait profité de cette prérogative lorsque le hasard lui en fournit l'occasion.

Dans un de ses fréquents voyages, soit à Koufah, soit en Susiane, il rencontra une dame de la tribu de Témim et de croyance ibadite. Malgré une certaine analogie avec le type noir, qui décelait son origine himyarite, notre Seïd était grand, bien fait et de physionomie avenante. Il plut à la belle voyageuse, qui, sans plus de façon, lui proposa sa main. Le Seïd, un peu surpris d'une bonne fortune si

<sup>1</sup> *Prairies d'or*, t. V, p. 187.

<sup>2</sup> *Droit musulman chez les Schiïtes*, par M. Querry, t. I, p. 689.

prompte, hésita d'abord. « En vérité, s'écria-t-il, notre mariage ressemblerait à celui de Oumm-Kharidjah, qui n'attendait pas la présence de son wali (représentant de la femme), ni celle des témoins pour faire choix d'un époux<sup>1</sup>. — Nous aviserons à cela, repartit la Témimite en riant; mais, tout d'abord, dites-moi qui vous êtes? » Seïd invoqua sa muse et fit la réponse suivante :

ان تستلوني بقوى تسألني رجلاً  
 في ذروة العزم من أحياء ذي يمين  
 حولي بها ذو كلاع في منازلها  
 وذو رعين وهمدان وذو يزن  
 والازد منهم أزد الاكرمين اذا<sup>2</sup>  
 عدت مآثرهم في سالف الزمن  
 بانك كرامتهم<sup>3</sup> عني فدارهمو  
 داري وفي الرحب من اوطانهم وطني

<sup>1</sup> Amrah, fille de Saad, célèbre par la multiplicité de ses mariages et la facilité avec laquelle elle divorçait. De là le proverbe أسرع من نكاح أم خارجة (Meïdani, édition de Boulak, t. 1, p. 306). Elle eut, dit-on, plus de quarante maris et enrichit de sa progéniture vingt tribus différentes. Toujours disposée à contracter une nouvelle union, dès qu'un prétendant se présentait avec le mot خطب, qui était la formule des demandes en mariage, elle répondait بكح, autre formule très-expressive par laquelle les filles du désert exprimaient leur consentement. (Cf. Hariri, 1<sup>re</sup> édition, p. 491.)

<sup>2</sup> Je rétablis le mot منهم, qui manque dans l'édition imprimée et sans lequel le vers est faux.

<sup>3</sup> Je lis ainsi au lieu de كرامتهم que porte le texte de Boulak.



لى منزلان بلج منزل وسط  
 منها ولى منزل العزى عدن  
 ثم الولاء الذى ارجو الحياة به  
 من كبة النار للهادى الى الحسن

Si tu veux connaître ma tribu, sache que tu interrogés un homme parvenu à l'apogée de la gloire parmi les familles yéménites.

Autour de moi, dans cette contrée, s'étendent les demeures de Dou Kila', Dou Roaïn, Hamdan et Dou Yézen.

Mais la famille d'Azd est la plus noble entre toutes quand on énumère ses gloires dans le passé.

Leur noblesse se manifeste en moi, leur demeure est la mienne et mon lieu de naissance est au cœur de leur pays.

Je possède deux séjours : l'un au milieu de Lahdj, et l'autre, siège de ma puissance, à Aden.

Enfin, je puis invoquer le patronage du *guide* Abou'l-Haçan (Ali), et c'est grâce à lui que j'espère échapper aux flammes de l'enfer.

« Je sais maintenant qui vous êtes, dit la voyageuse. Avouez, mon cher, qu'il serait étrange qu'un Yéménite épousât une femme des Benou Témim, qu'un Schiite et une Ibadite fussent unis par les liens du mariage. — La bienveillance que vous me témoignez, répondit Seïd, aplanira cette petite difficulté. D'ailleurs nous pouvons convenir que, une fois mariés, il ne sera jamais question entre nous de famille ni de religion. — Mais, objecta la dame, le mariage entraîne la publicité; il révèle et met en pleine lumière les secrets les mieux gardés. — Qu'à

cela ne tienne, riposta Seïd, je vous propose alors un autre expédient. — Quel est-il? — Le mariage temporaire, sans que personne soit dans notre confiance. — Le mariage temporaire! s'écria la voyageuse, mais c'est le frère de l'adultère! — Grand Dieu! répliqua Seïd avec vivacité, prenez garde, Madame, de blasphémer le livre divin auquel vous croyez. Ne savez-vous pas que Dieu a dit : « Quant aux femmes que vous posséderez ainsi, donnez-leur la dot que la loi exige. Vous ne serez pas coupables d'avoir stipulé de telles conditions, une fois la loi observée <sup>1</sup>. » — Un argument aussi respectable désarma les derniers scrupules de la belle aventurière, qui ne demandait sans doute qu'à être persuadée. — « Voilà, dit-elle, qui est parler en homme de sens : faites donc l'*istikharé* <sup>2</sup> (consultez le sort) et je me rends à vos vœux. » Le poète n'eut garde d'y manquer; le sort, comme bien on pense, se montra favorable à sa demande, et le mariage eut lieu pour une durée convenue. Cependant l'aventure ne tarda pas à s'ébruiter. Les parents de la nouvelle mariée, furieux de cette mésalliance, en bons Kharidjites qu'ils étaient, se proposaient de tuer celle qui n'avait pas rougi de se donner à un infidèle. Mais la dame nia le fait avec une assurance qui leur en imposa. Grâce aux facilités de conscience qu'autorise la *takyeh*, c'est-à-dire la restriction mentale, elle

<sup>1</sup> Koran, iv, 28. C'est un fragment du verset par lequel les Schiites cherchent à prouver la légitimité du mariage temporaire.

<sup>2</sup> Voir Lane, *Modern Egyptians*, t. I, p. 329.

jura, par les serments les plus solennels, qu'il n'avait jamais été question de mariage. Elle réussit de la sorte à endormir leurs soupçons et à continuer ses relations avec son époux de circonstance, jusqu'à ce que la satiété rompît les liens fragiles qui les unissaient.

### 5 III.

RAPPORTS DU SEÏD AVEC LES PREMIERS KHALIFES ABBASSIDES.  
— AVEC L'IMAM SADIK. — SES AVENTURES À BASRAH ET EN  
SUZIANE. — DIFFÉRENTES TRADITIONS SUR SA MORT.

L'année 132 de l'hégire (749 de l'ère chrétienne) est restée célèbre dans les Annales musulmanes. La dynastie des Abbassides venait d'être fondée. La défaite du meilleur général des Merwanides, Yézid ben Hobaïrah, les ardentes prédications d'Abou Moslim, appuyées sur une suite de victoires, avaient dissipé les derniers doutes sur la réalité du testament de l'imam Ibrahim. Son légitime héritier était bien son frère Abou'l-Abbas, celui que ses cruautés firent surnommer *Saffah* « le sanguinaire. » Abou'l-Abbas, sortant du Khoracân où il s'était tenu caché, arriva en grande hâte à Koufah et se fit reconnaître des principaux officiers. Après quelques hésitations, Abou Salamah, leur chef, finit par céder, et, le 15 du mois rebî II (novembre de la même année), le nouveau khalife se rendit en grande pompe à la mosquée. Après avoir récité la *khotba* debout, pour protester une fois de plus contre les Omeyyades, qui avaient coutume de rester assis



lorsqu'ils accomplissaient cette cérémonie, il adressa au peuple une harangue énergique. Son oncle Daoud ben Ali, qui se tenait dans la chaire une marche au-dessous du souverain, ajouta ses exhortations à celles du khalife, et la cérémonie se termina aux acclamations de la foule, qui criait : « Cousin du Prophète, honneur à toi, tu viens de rétablir la sainte coutume ! » Au moment où Saffah descendait de la chaire, Seïd Himyari sortit des rangs de l'assistance, et, se plaçant devant lui, récita une pièce de vers dont voici un fragment :

دونكوها يا بني هاشم	نجددوا من عهدھا الدارسا
دونكوها لا على كعب من	كان عليكم مكلھا نافسا
دونكوها فالبسوا تاجھا	لا تعدموا منكم له لابسا
لو خیر المنبر فرسانه	ما اختار الا منكم فارسا
قد ساسھا قبلكم ساسة	لم يتركوا رطباً ولا يابسا
ولست من ان تمككوها الى	مهبط عيسى فيكم آيسا

Elle est à vous cette royauté, enfants de Haschem, rendez-lui son prestige effacé.

Elle est à vous, mais non pour suivre les traces de ceux dont le pouvoir vous a été si funeste.

<sup>1</sup> Ces détails sont empruntés à *Maqoudi*, t. VI, p. 88. La harangue de Saffah est citée textuellement par Ibn el-Athir, qui ajoute que la cérémonie eut lieu le 12 de rébi I<sup>re</sup>; voy. *Kamil*, t. V, p. 314 et suiv.; même date chez Ibn Khaldoun, édition de Boulak, t. III, p. 129.

Elle est à vous, prenez la couronne et puissiez-vous ne manquer jamais d'héritiers à qui la transmettre!

Si la chaire (*minber*) avait pu choisir ceux qui l'occupaient, elle n'en aurait pas voulu d'autres que vous.

Les chefs qui vous ont précédés au pouvoir n'ont rien laissé derrière eux (littéralement : ni frais ni sec).

Je ne désespère pas que vous possédiez le trône jusqu'au jour où Jésus descendra sur la terre.

Saffah fut enchanté de ce panégyrique. « Ismaïl, dit-il au poète, fixe toi-même ta récompense. — Prince des croyants, répondit Seïd, veuillez conférer le gouvernement de la Susiane à Suleïman ben Habib. » Le prince lui accorda sa demande<sup>1</sup>.

Notre poète se tint sans doute à l'écart pendant le règne du deuxième khalife abbasside Mansour. La cruauté avec laquelle ce prince réprima la révolte d'un arrière-petit-fils de Huceïn, Mohammed Mehdi, surnommé *l'âme pure*, les représailles qu'il exerça contre Ibrahim, frère de Mohammed, ne pouvaient lui concilier les sympathies d'un homme qui professait un culte si passionné pour la famille d'Ali. En une seule circonstance, le poète fit violence à sa répulsion secrète et se montra à la cour.

<sup>1</sup> Le récit qu'on vient de lire a pour auteur un chroniqueur de quelque renom, Ibn Aïschah, mort en 337. Je suis porté à croire que le narrateur, voulant embellir son histoire et donner une haute idée du crédit dont jouissait le poète, a ajouté de son chef ce dernier détail; car on n'en trouve la confirmation chez aucun annaliste. Au contraire, Ibn el-Athîr et Ibn Khaldoun assurent que, peu après son avènement au trône, Saffah conféra le gouvernement de la Susiane à son oncle paternel Ismaïl ben Ali. (Voir notamment *Kamil*, t. V, p. 343.)

Ce fut en 147 de l'hégire, lorsque Mansour institua solennellement son fils Mehdi en qualité d'héritier présomptif<sup>1</sup>. Et encore, en s'imposant cet acte d'apparente courtoisie, eut-il l'habileté de le faire servir à la satisfaction de ses haines contre les persécuteurs de la maison d'Ali.

Selon l'usage, Mehdi avait ordonné que d'abondantes largesses fussent distribuées à l'occasion de la dignité qui lui était conférée. Plusieurs membres de la famille de Haschem en avaient reçu leur part, et la distribution allait continuer parmi tous les Koréischites lorsque Seïd se présenta chez Réby', chambellan et favori du prince. Il lui remit un pli cacheté et le conjura de le faire parvenir le plus tôt possible à son maître, en ajoutant qu'il s'agissait d'une affaire importante. L'officier porta aussitôt la dépêche chez Mehdi : le jeune prince l'ouvrit et y lut les vers que voici :

قد لابن عباس سمي محمد  
لا تعطين بني عدتي درهما  
احرم بني تم بن مرة انهم  
شر المروة آخرًا ومقدمًا  
ان تعظم لا يشكروا لك نعمة  
ويكافئوك بأن تدم وتشتما

<sup>1</sup> On peut voir dans Ibn el-Athir, t. V, p. 441, les causes politiques qui déterminèrent le choix du khalife. Comparer son récit avec celui du *Kitab el-Ouyoun*, édition de Goeje, p. 357.



وإن اتَّخَذْتَهُمْ أو اسْتَعْمَلْتَهُمْ  
 خَانُوكَ وَأَتَّخِذُوا خِرَاجَكَ مَغْمًا  
 وَلَئِنْ مَنَعْتَهُمْ لَقَدْ بَدَّوْكُمْ  
 بِالْمَنَعِ إِذْ مَكَلُوا وَكَانُوا أَظْلَمًا  
 مَنَعُوا تَرَاتِ تَحَدِ إِعْمَامِهِ  
 وَبَنِيهِ وَأَبْنَتُهُ عَدِيلَةُ مَرْعَا  
 وَتَأْمُرُوا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَسْتَخْلِفُوا  
 وَكَفَى بِمَا فَعَلُوا هُنَاكَ مَأْمَا  
 لَا يَشْكُرُوا لِحَمْدِ أَنْعَامِهِ  
 أَفَيُشْكِرُونَ لغيرِهِ إِنْ أَنْعَمَا  
 وَاللَّهِ مِنْ عَلَيْهِمْ وَبِحَمْدِ  
 وَهَدَايَتِهِمْ وَكَسَا الْجَنُوبِ وَأَطْعَمَا  
 ثُمَّ أَنْبَرُوا لَوَصِيَّتِهِ وَلِيَّتِهِ  
 بِالْمُنْكَرَاتِ فَجَزَعُوهُ الْعَلَقَا

Dites au fils d'Abbas : Ô toi qui portes le nom de Mohammed, garde-toi de donner un seul dirhem à la race de Adi.

Refuse tes dons aux enfants de Taim ben Morrah<sup>1</sup>, qui lurent de tout temps l'opprobre de la race humaine.

Si tu leur donnes, loin d'accepter tes bienfaits avec reconnaissance, ils te les rendront en calomnies et en outrages.

Si tu leur accordes ta confiance et des emplois, ils te

<sup>1</sup> Adi et Morrah étaient fils de Kaab ben Lowa'yi. C'est de cette sous-tribu koreischite que le khalife Abou Bekr tirait son origine. (Manuel d'Ibn Kotaibah, p. 33.)

trahiront et se jetteront sur l'impôt qui t'est dû, comme sur une proie.

Repousse-les donc. Ne vous en ont-ils pas donné l'exemple lorsqu'ils régnaient, ces despotes criminels?

Ils ont ravi l'héritage du Prophète à ses oncles, à ses fils et à sa fille Fatimah, l'égale de Marie (mère de Jésus).

Ils ont régné sans être appelés au trône, et les attentats qu'ils ont commis sont contre eux une charge suffisante.

Ils ont reçu les dons de Mohammed sans le remercier, comment remercieraient-ils un autre bienfaiteur?

Dieu leur avait donné Mohammed, qui les combla de bienfaits, les vêtit et les nourrit;

Et pourtant ils ont renié outrageusement son légataire, son ami (Ali), et l'ont abreuvé d'amertume.

Cette pièce, au dire de l'auteur de l'*Aghani*, était fort longue, et quelques vers étaient empreints d'une telle violence contre la mémoire des compagnons du Prophète qu'on les a supprimés du recueil. Quoi qu'il en soit, elle fit une si vive impression sur l'esprit de Mehdi qu'il ordonna aussitôt d'arrêter la distribution des donatives. Ce prince était naturellement généreux, et il fallait que l'éloquence du poète eût été bien persuasive pour lui inspirer une pareille résolution. Lorsque ses courtisans se furent retirés, il fit appeler l'auteur, le reçut avec bonté et lui dit en souriant : « Tu le vois, Seïd, j'ai suivi tes conseils <sup>1</sup>. »

<sup>1</sup> *Aghani*, VII, p. 9. — On trouve ailleurs, p. 14, un fragment de vers adressés par Seïd au khalife Mehdi après qu'il eut donné le titre d'héritiers présomptifs à ses fils Hadi et Reschid. Ce morceau, qui est sans doute de l'année 166 de l'hégire, n'offre rien de saillant ni par la diction, ni par le sujet, et il ne m'a pas paru mériter d'être traduit.

Autant le Seïd se montrait réservé d'habitude dans ses rapports avec la nouvelle dynastie, autant il recherchait avec empressement les occasions de manifester son dévouement pour la postérité d'Ali. Un petit-fils de Huceïn vivait fort retiré à la Mecque et à Médine. C'était Abou Abd Allah Dja'far, fils de Mohammed, celui-là même que les Schiïtes vénèrent sous le nom d'*imam Sadik*. Ce pieux personnage (né en 80, mort en 148 de l'hégire) était allié aussi à la famille d'Abou Bekr par sa grand-mère Oumm-Asmah, qui était la petite-fille de ce khalife. Il semble que le souvenir de cette origine ait maintenu l'imam dans une sorte de neutralité au milieu des luttes qui déchiraient la nation musulmane. Son impartialité fut si grande, il désapprouva si hautement les exagérations de ses partisans, que l'auteur du *Nudjoun* n'hésite pas à déclarer que « la conduite de l'imam Sadik est la condamnation des Rafédites<sup>1</sup>. » Mais le sang de Huceïn et du fils de la Hanéfite coulait dans ses veines, et il avait dès lors droit aux hommages de tous ceux qui faisaient profession de schiïsme. Un jour, le Seïd lui fit demander audience. Les femmes s'étant retirées derrière le rideau, on introduisit le poète. Il salua, fut invité à s'asseoir et récita ces vers :

امرر على جدت الحسين فقد لاعظمه الزكيه  
 آءظما لا زلت من وطفاء ساكبة رويه

<sup>1</sup> *Nudjoun*, édition Juynboll, t. II, p. 398.



واذا مررت بقبرة غاطد به وقف المطية  
وايك المطهر لا مطهر والمطهرة النقية  
كبكاء معولة أتت يوماً لواحدھا المنية

Passé devant la tombe de Huceïn et dis à ses restes vénérés :

« Ossements sacrés, qu'une pluie abondante vous rafraîchisse! »

Passé devant cette tombe et arrête longtemps les pas de ta monture.

Pleure le fils sans tache d'un père et d'une mère si purs.

Pleure comme une veuve désolée à qui la mort a ravi subitement son fils unique.

Cette tirade, prononcée d'un ton ému, ne pouvait manquer son effet. Des cris déchirants se firent entendre dans le harem; l'imam lui-même pleurait à chaudes larmes, et il dut faire signe au poète d'interrompre son chant.

Faut-il s'étonner après cela que l'imam Sadik, malgré son austérité, se soit montré d'une indulgence excessive pour les écarts de conduite du Seïd? Un jour, un savant théologien, nommé Fodhail Rasan<sup>1</sup>, alla faire une visite à Sadik, qui venait d'ap-

<sup>1</sup> Aghani, p. r3. فضيل الرئان. Ce Fodhail, fils de Zobeir, selon l'auteur du *Fihrist* (t. I, p. 178), fut un des principaux docteurs de la secte reïdite. Au contraire, Schahristani affirme qu'il fut le disciple d'Abou'l-Djaroud, fondateur de la secte des Djaroudites. Cette secte s'éloignait des autres groupes schiïtes en ce qu'elle soutenait que le Prophète avait désigné l'imam par l'énumération de ses qualités, mais sans le nommer expressément. (Schahrist. t. I,

prendre la mort de son oncle paternel Zeïd. Pour lui exprimer ses sentiments de condoléance, Fodhail ne sut mieux faire que de réciter le fragment suivant d'une kaçideh du Seïd :

فالناس يوم البعث راياتهم خمس فنها هالك اربع  
فأثدها العجل وفرعونهم وسامريّ الائمة المظفّع  
ومارق من دينه مخرج اسود عبد الكع او كع  
وراية فأثدها وجهه كاته الشمس اذا تطلع

Au jour de la résurrection, les hommes auront cinq bannières, mais quatre d'entre elles seront condamnées au feu éternel :

Celle que conduit le veau, celle du Pharaon, celle du Samaritain odieux,

Celle de l'hérétique, qui a abjuré sa foi, l'homme noir, l'esclave vil et stupide (Omar).

Mais le chef de la cinquième (Ibn Hanefyeh) aura le visage resplendissant comme le soleil à son lever.

— « De qui sont ces vers? demanda l'imam. — Du Seïd Himyarite. — Que Dieu répande sur lui ses bénédictions et ses grâces! ajouta l'imam. — Prenez garde, reprit Fodhail, l'homme pour qui vous invoquez la protection de Dieu ne s'abstient pas de boire du *nébid*. — Entendez-vous par là le vin de raisin? demanda l'imam. — Oui. — Et qu'im-

p. 118.) L'*Aghani* donne une autre variante du même récit; mais celle-ci est apocryphe (*ibid.* p. 8), puisque Fodhail annonce à l'imam Sadik la mort du poète. Or on verra plus loin que les témoignages les plus sûrs placent la mort du Seïd en 173, c'est-à-dire vingt-cinq ans après le décès de l'imam.

porte? est-il une faute si grave que Dieu ne pardonne à ceux qui aiment Ali?»

Nous avons dit précédemment que le Seïd, chassé de la maison paternelle à la suite de dissentiments religieux, avait trouvé un asile chez Okbah ben Salem. Quelques années plus tard, sous le règne de Mansour, nous le retrouvons de nouveau chez ce protecteur dont l'assistance ne lui fit jamais défaut. Nommé gouverneur de Basrah en 147 (764 de J. C.), Okbah avait beaucoup à faire pour se concilier les sympathies d'une ville où la cause d'Ali gagnait chaque jour du terrain. Le rôle qu'il avait joué pendant la révolte de Mohammed Mehdi et celle de son frère Ibrahim n'était pas de nature à le faire aimer de ses administrés. Envoyé à la Mecque comme agent secret pour surveiller les menées des Alides, chargé ensuite de poursuivre les derniers partisans d'Ibrahim, le zèle qu'il déploya dans ces différentes missions avait contribué au triomphe du khalifat. Lorsqu'il prit en main le gouvernement de Basrah, l'habile fonctionnaire comprit qu'il ne se ferait tolérer de cette population remuante qu'en affichant un respect profond pour la cause qu'il avait autrefois combattue. Personne ne pouvait mieux servir ses intérêts qu'un poète dont les chants jouissaient d'une popularité immense. Aussi non-seulement lui accordait-il ses grandes et petites entrées au palais, mais il le comblait aussi de gratifications et de cadeaux. Un certain Abou'l-Khilal, surnommé *Ataki*, parce qu'il était le doyen de la famille d'Atik, branche



de la tribu d'Azd, voyait avec déplaisir les faveurs dont Seïd était l'objet. Un jour qu'il reprochait amèrement à l'émir de prodiguer ses bienfaits à un homme qui ne cessait d'injurier la mémoire d'Abou Bekr et d'Omar, le gouverneur lui répondit d'un ton sévère : « J'ignore si vos récriminations sont fondées. Je récompense en la personne du Seïd un client, un ami de longue date et surtout le poète dévoué corps et âme à une famille qui est digne de tous nos respects. » Le contradicteur ne se tint pas pour battu : « Vous êtes-vous assuré, demanda-t-il à Okbah, si ce poète a des sentiments orthodoxes ? L'épreuve est facile à faire : ordonnez-lui de célébrer les mérites des deux premiers khalifes. Il faut qu'on sache enfin si c'est à tort ou à raison qu'on l'accuse d'être Rafédite (Schiiite). — Le Seïd a entendu vos paroles, répliqua l'émir; c'est à lui de voir s'il doit y répondre. » Le poète, qui en effet assistait à cette scène, ne pouvait pas, en gardant le silence, laisser l'avantage à son adversaire. Il s'avança et improvisa les vers que voici :

إذا أنا لم أحفظ وصاة محمد

ولا عهد يوم الغدير المؤكدا

فأني كن يشرى الضلالة بالهدى

تنصر من بعد التقي وتهودا

وما لي وتم أو عدي وانما

أولو نعمتي في الله من آل أحمدا

تَمَّ صَلَاتِي بِالصَّلَاةِ عَلَيْهِمْ  
 وَلَيْسَتْ صَلَاتِي بَعْدَ أَنْ اتَّشَهَّدَا  
 بِكَامِلَةٍ إِنْ لَمْ أَصَلِّ عَلَيْهِمْ  
 وَادْعَ لَهُمْ رَبًّا كَرِيمًا مَحْتَدَا  
 بِذَلَّتْ لَهُمْ وَدَى وَنَعَى وَنَصَرَتِ  
 مَدَى الدَّهْرِ مَا سَمَّيْتُ يَا صَاحِبَ سَيِّدَا  
 وَإِنْ أَمَرًا يُلْحَى عَلَى صَدَقِ وَدَّهْمِ  
 أَحَقَّ وَأَوْلَى فِيهِمْ إِنْ يَفْتَدَا  
 فَإِنْ شِئْتُ فَأَخْتَرُ عَاجِلَ الْغَمِّ ظِلَّةً  
 وَالْأَفْأَمَسْكَ كِي تُصَانُ وَتُحْتَدَا

Si je ne respectais pas les héritiers de Mohammed et le pacte solide qu'il a conclu le jour de *Ghadër*<sup>1</sup>,

Je ressemblerais à l'homme qui achète l'erreur au prix de la vérité et qui, après avoir adoré Dieu, se fait chrétien ou juif.

Que m'importe la race de Taim et d'Ady, mes seuls maîtres en Dieu sont les enfants d'Ahmed.

Ma prière n'est complète que par l'invocation de leur nom; après la profession de foi, cette prière ne serait pas

<sup>1</sup> Allusion aux paroles : « Celui qui me reconnaît pour maître, reconnaît également Ali, etc. » paroles que le Prophète aurait prononcées en rencontrant Ali à l'Étang de Khounn, entre la Mecque et Médine. (Voir *Mon'djem el-Boulâd*, II, 471; *Chrest. arabe* de Sacy, t. I, p. 193.) Cette tradition, rejetée avec raison par les orthodoxes, est une de celles sur lesquelles les Schiites fondent la légitimité du pouvoir spirituel et temporel dévolu à l'imam. Voir notamment *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis*, par M. S. Guyard, p. 222.

Parfaite si je ne priaïis pour eux, si je n'appelais sur eux les bénédictions du Dieu bienfaisant et glorieux.

Je leur prodiguerai mon dévouement, mes conseils et mon aide aussi longtemps, ô mon ami<sup>1</sup>, que je conserverai le nom de *Seïd*.

Celui qui blâme l'amitié sincère qu'on témoigne à cette famille est parmi les hommes le plus digne de mépris.

(S'adressant à Abou'l-Khilal) Et toi, choisis l'ombre fugitive du nuage (c'est-à-dire ne compte sur aucune protection), ou bien garde le silence si tu tiens à ta sécurité et à ta réputation.

L'imprudent contradicteur fut effrayé de la menace que renfermait ce dernier vers. Les satires du

<sup>1</sup> Le texte porte *يا صاحب*, qui est une abréviation pour *يا صاحبي*. Cette licence poétique est nommée par les grammairiens *ترخيم*; elle consiste dans le retranchement de la dernière lettre d'un nom ou d'un mot mis au vocatif. C'est ainsi qu'on peut dire *يا مال* ou bien *يا عم* au lieu de *يا مالك* et de *يا عثمان* (*Kamous turc*). Un vers de la *Moallakah* d'Imrou'l-Kaïs offre l'exemple d'une abréviation semblable à celle de notre texte :

أصاح ترى برقاً أريك وميضه كطلع اليبدين في حبي مكلل

« Ô mon compaguon, vois l'éclair, vois sa lueur à travers les nuages couronnés de feu, rapide comme une main qui s'agite. »

(Arnold, *Septem moallakat*, p. 31.) Le commentaire fait remarquer à ce propos qu'il n'y a pas d'autre exemple d'un mot où l'influence du *tarkhîm*, c'est-à-dire de l'élision de la dernière lettre, s'étende aussi sur le pronom qui lui est attaché comme suffixe. — On cite cependant un vers de Lebîd dans lequel deux radicales auraient disparu du même mot :

درس المناجيتالع فابان

« Les traces du campement se sont effacées à Moutali' et Aban, etc. » *المنا* serait ici pour *المنازل*, ce qui me paraît difficile à admettre. Je reviendrai prochainement sur ce passage dans mon commentaire des *Colliers d'or* de Zamakhschari.



Seïd faisaient de cruelles blessures; aussi n'eut-il rien de plus pressé que d'implorer la protection d'Okbah. Ce dernier ne la lui refusa pas, mais à la condition qu'il s'abstiendrait désormais de la plus légère médisance à l'égard de son poète favori.

C'est probablement à la même époque que le Seïd eut occasion de donner à un membre de la famille d'Ali une sévère leçon de tact et de respect. Dans l'entourage du gouverneur de Basrah, se trouvait un fils de Suleïman ben Ali qui, chose bizarre, faisait bon marché des droits de sa race. Un jour, les courtisans, réunis dans la grande salle d'audience, attendaient le passage d'Okbah, qui allait sortir pour quelque cérémonie officielle. Le jeune fanfaron aperçut le Seïd dans leurs rangs; il marcha droit à lui et lui dit d'un ton provocateur : « Le plus grand des poètes, à mon avis, est celui qui a dit :

تجد خیر من یمشی علی قدم  
وصاحباه وعثمان ابی عثمان

Les meilleurs parmi ceux qui marchent sur cette terre sont Mohammed, ses deux compagnons et Othman, fils d'Affan<sup>1</sup>.

L'Himyarite bondit d'indignation : l'inspiration ne lui faisait jamais défaut quand il s'agissait de défendre ceux auxquels il avait consacré son talent. « Tu mens, s'écria-t-il avec fureur, le plus grand des

<sup>1</sup> En d'autres termes, les trois premiers khalifes, surnommés *raschidoun* « orthodoxes », ceux-là mêmes dont les Schiïtes maudissent le nom, les considérant comme usurpateurs des droits d'Ali.

poètes est l'auteur de ces vers, » et il improvisa ceux que voici :

سائل قريشاً بها ان كنت ذا عتة  
 من كان اثبتها في الدين اوتادا  
 من كان اعلمها علماً واحلمها  
 حكمة واصدقها قولاً وميعادا  
 ان يصدقوك فلم يعدوا ابا حسن  
 ان انت لم تلق لالابرار حُسّادا

Interroge Koreïsch si tu es dans le doute; demande à cette tribu quel homme eut de plus solides assises dans la religion.

Qui fut le plus instruit, le plus doux d'entre eux, le plus sincère dans son langage et ses promesses.

S'ils te disent la vérité, ils n'iront pas au delà du père de Haçan (Ali), et puisses-tu ne pas rencontrer les détracteurs des héros de la foi!

Puis, prenant à partie le Haschémite, étourdi par cette vive riposte : « Jeune homme, ajouta-t-il, vous êtes en vérité plein de respect pour la mémoire de vos ancêtres! Quoi! c'est vous qui cherchez à la ternir! C'est vous qui dénigrez les chefs de votre race et leur faites la guerre! C'est vous qui refusez à ceux

<sup>1</sup> La même citation ne renfermant pas moins de dix vers est donnée par Maçoudi (t. V, p. 42) comme tirée d'une élégie du Seïd Himyarite. Les leçons indécises de nos principales copies nous ont égaré sur le sens de ce dernier vers dans notre édition des *Prairies d'or*.

dont le sang coule dans vos veines une supériorité que vous attribuez à des étrangers! Le Prince des croyants ne tardera pas à être édifié sur vos belles opinions et vous donnera la récompense à laquelle vous avez droit. » Le jeune étourdi ne voulut pas en entendre davantage : il s'esquiva avant l'arrivée de l'émir et quitta la ville. Okbah, instruit par son agent secret<sup>1</sup> de ce qui venait de se passer, récompensa généreusement le poète qui, par ses chaleureuses improvisations, réconciliait peu à peu Basrah avec son gouverneur<sup>2</sup>.

C'est encore sous le règne de Mansour et vers la fin de ce règne que nous devons placer le récit des démêlés de notre poète avec un des magistrats les plus respectés de son siècle. Saouar ben Abd Allah, qui avait déjà rempli les fonctions de grand juge à Basrah en 150 de l'hégire<sup>3</sup>, lorsque Okbah gouvernait cette province, fut réintégré dans le même poste

<sup>1</sup> صاحب خبره, dit le texte de l'*Aghani*, t. VII, p. 19. Le khalife et les gouverneurs de province avaient à la cour et dans les principales villes de l'empire des émissaires qui les tenaient au courant de tout ce qui se passait. Le directeur du *Bérid*, c'est-à-dire de la poste d'État, était chargé de réunir et de transmettre au khalife les informations que ces agents lui faisaient parvenir de tout côté. (Voir notre introduction au *Livre des routes* d'Ibn Khordadbeh, p. 10.)

<sup>2</sup> Okbah ben Salem, nommé gouverneur de Basrah en 147, fut destitué quatre ans plus tard pour avoir agi avec trop de mollesse dans son expédition contre les hérétiques du Bahrein. Il périt assassiné à Bagdad en 167 (783-784 de J. C.). Son nom est écrit fautivement نخبة dans l'édition de M. Tornberg (*Kamil*, t. V, p. 446); mais la bonne leçon se trouve en note. (Voir aussi l'*Histoire* d'Ibn Khaldoun, t. III, p. 201.)

<sup>3</sup> C'est du moins ce qu'affirme Ibn el-Athir, t. V, p. 455.



en l'année 156. Une affaire litigieuse fut portée devant lui, et, par hasard, le poète himyarite se trouva cité parmi les témoins. C'est à quoi il ne tenait guère : ses opinions hétérodoxes, d'une part, sa réputation de débauché et de buveur, d'autre part, lui interdisaient l'entrée du tribunal. Aussi il n'épargna aucune démarche et alla jusqu'à offrir de l'argent au plaideur pour se dispenser de cette corvée; mais ses sollicitations furent vaines. Il comparut donc devant le juge et prêta serment. Saouar, qui ne le connaissait pas personnellement, eut des soupçons. « Ne serais-tu pas, lui dit-il, un certain Seïd Himyari? » Le témoin baissa la tête en signe d'affirmation. « Malheureux, s'écria le juge, que Dieu te pardonne d'avoir osé porter témoignage en notre présence! Sors d'ici, je n'ai pas le droit de recevoir ta déposition. » Seïd s'éloigna la rage dans le cœur. Mais il n'était pas homme à en rester là : il composa *ab irato* une venimeuse satire dénonçant Saouar ben Abd Allah « comme le plus détestable des juges. » Au reçu du pamphlet, Saouar courut chez le khalife Mansour, qui résidait alors à Djisr. De son côté, le poète, peu rassuré sur les suites de cette affaire, l'avait précédé chez le prince, et, profitant de la faveur qu'on lui témoignait à la cour, il obtint la permission de réciter une pièce nouvelle. En voici un fragment :

قُلْ لِلْإِمَامِ الَّذِي يُنْجِي بِطَاعَتِهِ  
يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ مَحْبُوحَةِ النَّارِ

لا تستعین جزاك الله صالحه  
يا خير من دبت في حكم بسوار  
لا تستعن بحبيبت الرأى ذى صلف  
جم العيوب عظم الكبر جبار  
تلقى الخصوم لديه من تجبره  
لا يرفعون اليه لحظ ابصار  
تمهتا وكبرا ولو لا ما رفعت له  
من ضبعه كان عين الجائع العارى

Dis (ô poëte), dis à l'imam à qui il faut obéir pour échapper aux flammes de l'enfer, quand viendra le jour de la résurrection.

Dis-lui : « Que Dieu te récompense, ô le meilleur des hommes ! ne favorise pas les arrêts de Saouar,

• Ne favorise pas cet esprit pervers et arrogant, ce résumé de tous les vices, ce despote plein de superbe.

• Son orgueil est si grand que les plaideurs n'osent lever les yeux en sa présence.

• Quelle vanité, quel orgueil ! Et pourtant, si tu n'avais donné le pouvoir à son bras, cet homme serait le type du mendiant affamé et nu ! »

Sur ces entrefaites, on annonça le juge; Mansour sourit en le voyant entrer et lui dit : « As-tu donc oublié l'histoire d'Yas, fils de Mo'awyah<sup>1</sup> ? Ne sais-tu

<sup>1</sup> Yas, grand juge de Basrah sous le règne d'Omar ben Abd el-Aziz; la perspicacité et la finesse de son esprit sont devenues proverbiales; voir, par exemple, les *Séances de Hariri*, p. 72. La biographie de ce personnage, mort en 122, se trouve chez Ibn Khal-

pas pourquoi il accepta le témoignage de Farazdak? Imprudent, qui oser s'exposer au ressentiment d'un poète tel que le Seïd! » Mais le khalife ne pouvait oublier non plus qu'il devait maintenir le respect dû au magistrat; il appela l'Himyarite, lui ordonna de faire des excuses et ne se retira que lorsque les deux adversaires se furent réconciliés, du moins en apparence.

Des souvenirs de famille s'opposaient d'ailleurs à une réconciliation sincère. Le Seïd, en sa qualité de Yéménite, tirait son origine de la grande tribu d'Azd, laquelle, dans ces temps à demi fabuleux que les Arabes nomment *djahèlyeh* « l'âge d'ignorance, » avait eu de fréquents démêlés à main armée avec les Benou Temim, dont le juge Saouar descendait par la sous-tribu des Benou'l-Anbar. Une tradition fâcheuse pesait sur la mémoire de ces derniers<sup>1</sup>. On racontait que, les Benou'l-Anbar s'étant rendus en députation chez le Prophète parmi les délégués d'autres tribus, l'aïeul de notre juge, un certain Anazah, fils de Nebb, aurait volé une chèvre appartenant à la famille de Mahomet. Le méfait ne tarda pas à être découvert et valut à son auteur le sobriquet injurieux de *sarik al-'anz* « voleur de

likan, texte publié par M. de Slane, p. 119. (Cf. Ibn Kotaibah, p. 237, et *Nadjoum*, I, p. 320.) Je n'ai pas réussi à éclaircir le fait auquel il est fait allusion ici; je laisse à M. B. Boucher, le savant éditeur du *Divan* de Farazdak, le soin d'expliquer cet épisode de la vie de son poète favori.

<sup>1</sup> Je n'en ai trouvé aucune trace chez les historiens, mais Ibn Do-reïd y fait une brève allusion dans ses *Généalogies*, p. 132, note.



chèvre.» Sans s'inquiéter du plus ou moins d'authenticité de cette légende, qui n'est peut-être qu'un jeu de mots étymologique, le poète s'en empara et en tira un bon parti. Le rhapsode Ismaïl ben Sahir a conservé une pièce de vers où elle figure. Le récit dans lequel il l'a encadrée offre, il est vrai, plus d'un trait de ressemblance avec celui qu'on vient de lire, et pourrait n'en être qu'une simple variante. Mais, outre qu'il renferme de nouveaux détails, il a le mérite de provenir d'un contemporain du Seïd. Voici donc les propres paroles de cet Ismaïl<sup>1</sup> :

« Le khalife Abou Dja'far Mansour, pendant qu'il résidait à *Djîsr*<sup>2</sup>, réunit un jour plusieurs personnages distingués, entre autres Saouar ben Abd Allah el-Anazi, grand juge de Basrah. Debout devant le prince, Seïd Himyari récitait une poésie dans laquelle se trouvaient ces vers :

أَنَّ إِلَهَ الَّذِي لَا شَيْءَ يَشْبِهُهُ  
 أَعْطَاكُمْ الْمَلِكَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ  
 أَعْطَاكُمْ اللَّهُ مَلَكًا لَا زَوَالَ لَهُ  
 حَتَّى يُقَادَ إِلَيْكُمْ صَاحِبُ الصَّيْنِ  
 وَصَاحِبُ الْهِنْدِ مَأْخُودًا بِرَمْتِهِ  
 وَصَاحِبُ التُّرْكِ مُحْبُوسًا عَلَى هَوْنِ

<sup>1</sup> *Aghani*, t. VII, p. 16.

<sup>2</sup> Le Pont ou la Chaussée : c'était le nom d'un faubourg de Basrah, sur les bords du Chatt el-Arab.

Le Dieu qui n'a pas de semblable vous a donné la royauté du monde et celle de la religion :

Dieu vous a accordé un empire qui ne finira pas avant qu'on vous amène captif le roi de la Chine,

Le roi de l'Inde conduit par le licou, et le roi des Turcs prisonnier et accablé de honte.

Mansour écoutait avec délices cette prédiction de son panégyriste. Les Arabes attribuaient au poète, comme les Latins au *vates*, une certaine vision prophétique des choses de l'avenir<sup>1</sup>. Tandis qu'il promenait ses regards sur l'auditoire saisi d'une admiration plus ou moins officielle, il remarqua le grand juge. Livide de colère, le visage contracté, Saouar se tordait les mains dans le paroxysme de la fureur. Mansour voulut connaître la cause d'une pareille émotion chez un homme auquel ses fonctions faisaient d'ordinaire un masque d'impassibilité. « Prince des croyants, s'écria Saouar, cet homme a sur les lèvres des paroles qui ne répondent pas aux sentiments secrets de son cœur. Je le jure, Sire, cet homme vient de mentir; le maître auquel il rend hommage, ce n'est pas vous! — Doucement, répliqua Mansour, celui que tu attaques avec cette violence est mon poète et mon *client*. En aucune circonstance il ne m'a laissé douter de sa sincérité, de ses intentions loyales et pures. » Enhardi par le suffrage du maître, Seïd prit alors la parole : « Oui, Prince des croyants, s'écria-t-il, je n'ai jamais payé

<sup>1</sup> Le nom même de la poésie *schî'r* vient de la racine *scha'r* « connaître, savoir. »

à d'autres le tribut de respect qui vous est dû, et ce n'est pas dans ma famille que j'aurais trouvé des leçons de forfaiture. — Tu dis vrai, » fit Mansour. Le poète continua en désignant Saouar : « Les anciens ennemis de Dieu et de son Prophète, les voilà : c'est cet homme, c'est sa famille. N'est-ce pas eux qui, cachés derrière le parc au bétail, osèrent apostropher l'Apôtre ? N'est-ce pas pour leur confusion éternelle que fut révélé le verset : « Mais la plupart d'entre eux sont inintelligents<sup>1</sup> ? »

La discussion se prolongea longtemps encore en présence du khalife, et c'est sous l'impression de cette scène que le poète composa une de ses plus célèbres satires. L'auteur de l'*Aghani* ne nous en donne que ce court fragment :

<sup>1</sup> Ce sont les derniers mots du verset 102, surate v, contre l'usage des Arabes polythéistes de fendre l'oreille des animaux qu'ils sacrifiaient ou qu'ils laissaient paître librement en l'honneur de leurs dieux. Voici l'intéressante remarque que fait Beidawi au sujet de ce passage : « Lorsqu'une chamelle mettait bas cinq petits, dont le dernier était un mâle, les Arabes païens fendaient l'oreille de la mère et la laissaient en liberté, s'abstenant de la monter et de la traire. Quand ils étaient malades, ils faisaient vœu, s'ils guérissaient, de rendre une de leurs chameilles *mybak*, c'est-à-dire libre de toute servitude, comme la *bahirah*, nom qu'ils donnaient à la mère de cinq petits. Le petit d'une brebis leur appartenait si c'était une femelle; ils l'offraient aux dieux si c'était un mâle. Dans le cas où la portée se composait d'un mâle et d'une femelle, ils disaient que, le mâle suivant la condition de la femelle, la portée entière leur appartenait. Enfin, l'étalon qui avait fécondé dix fois une chamelle était déclaré libre; il restait au pâturage et défense était faite de le monter. » Il résulte du récit de l'*Aghani* que cet usage se perpétua chez les Benou Témim, malgré les ordres formels du Prophète.



يا امين الله يا منصور يا خير الولاة  
 ان سوار بن عبد الله من شر القضاة  
 نعتلى بجلى كلى غير موات  
 جدّه سارق عنز فجرة من مجرات  
 لرسول الله والقا ذفد بالمنكرات  
 وآبن من كان ينادى من وراء الحجرات  
 يا هناة آخرج الينا اننا اهل هفات  
 مدحنا المدح ومن نر يم يصيب بالزفرات  
 ناكفنيه لا كفاه الله شر الطارقات

Ô toi que Dieu a investi de sa confiance, Mansour, ô le meilleur des princes,

Sache que Saouar ben Abd Allah est le pire des juges.

Une hyène, un chacal qui ne vous rapportera rien de bon.

Son aïeul « le voleur de chèvres » fut un des calomnieurs du Prophète et osa proférer contre lui des outrages.

C'était le fils de celui qui, caché derrière l'enclos au bétail, criait :

« Eh là ! viens à nous, nous sommes gens de ta sorte. »

La véritable louange est celle que je distribue, et celui que je frappe est en proie aux gémissements de la douleur.

Protège-moi contre cet homme, et puisse Dieu ne le point protéger contre les pires adversités !

Saouar s'étant plaint à Mansour de la violence de ces attaques, le prince exigea que le poète allât faire ses excuses. Elles furent sans doute mal ac-

cueillies, car, peu de temps après, paraissait une nouvelle diatribe où se trouvaient ces vers :

اتيت دعي بنى العنبر      اروم اعتذاراً فلم اعذر  
فقلت لنفسى وعاتيتها      على اللؤم في فعلها اقصر  
أيعتذر للحرّما اى      الى رجل من بنى العنبر  
ابوك أبى سارق عنز النبی      وآمك بنت اى جحدر  
ونحن على رشك الرافضون      لاهل الضلالة والمنكر

Je suis allé chez l'imposteur, qui se dit fils des Benou'l-Anbar, avec le désir de m'excuser et j'ai été repoussé.

Furieux contre moi-même, je me suis reproché en ces termes la bassesse de ma conduite :

Est-ce qu'un homme libre doit s'excuser d'une agression contre un des Benou'l-Anbar ?

Ton père est le fils de celui qui vola la chèvre de l'Apôtre, ta mère est fille d'Abou Djahdar.

Quant à nous, je le dis à ta barbe, nous ne sommes hérétiques qu'aux yeux des partisans de l'erreur et du crime.

Il se peut que cette dernière satire n'ait point paru du vivant de Saouar; car le khalife, désirant mettre un terme au scandale, défendit à la fois au juge d'user de son pouvoir de magistrat contre son adversaire, et au poète de poursuivre plus longtemps le magistrat de ses épigrammes.

Mais la mort de Saouar, arrivée en 157 de l'hégire, rendit au poète sa liberté de langage. Le respect de la mort, si profond chez certaines races, n'exerce pas autant d'empire sur les Sémites, ou du

moins il est souvent dominé chez eux par la *vendetta*. — Un accident presque ridicule troubla la gravité des funérailles et fournit un aliment nouveau à la verve du Seïd. La tombe avait été creusée par mégarde à côté d'une fosse d'aisances, et le cercueil tomba dans cette fosse. Peu de jours après, un parent du Seïd, un nommé Ibad (fils de Habib, fils de Mohalleb), mourut; le poète composa une élegie de circonstance et y intercala les vers suivants, qu'il recommanda aux pleureuses de chanter à gorge déployée en passant devant la demeure habitée par la famille du juge :

يا من غدا حاملاً جثمان سوار  
 من داره طاعناً منها الى النار  
 لا قدس الله روحاً كان هيكلها  
 فقد مضت بعظم الحزى والعار  
 حتى هوت قعر برهوت معدبة  
 وجسمه في كنيف بين اقدار  
 لقد رأيت من الرجن محبة  
 فيه واحكامه حبرى بمقدار  
 فآذهب عليك من الرجن بهلثه  
 يا شررتى برأه الخالق البارى

Ô vous qui portez le cadavre de Saouar hors de son logis, cheminant vers l'enfer,



Que Dieu maudisse l'âme qui logeait dans ce corps ! Elle s'en est allée chargée de honte et d'infamie.

Pour rouler au fond du *berhout*<sup>1</sup>, où l'attendent les tourments, tandis que son corps gît au milieu des immondices d'une fosse.

Dieu nous a montré ainsi les miracles de sa puissance et la justice de ses décrets.

Va-t'en sous le poids de la malédiction divine, ô toi le rejeton le plus abject d'une tribu réprouvée par le créateur des mondes !

Il n'y avait certes pas beaucoup de courage à s'attaquer à un ennemi que la mort réduisait au silence, et la violence de ces injures posthumes serait sans excuse si nous ne savions par un témoignage contemporain que l'austère magistrat avait tramé un complot assez perfide contre Seïd. Des témoins à sa solde devaient affirmer par serment qu'ils avaient surpris l'Himyarite en flagrant délit de vol ; le Koran est formel à cet égard, et la main qui avait écrit tant de satires sanglantes allait tomber sous le *khandjar* du bourreau lorsque la mort intervint à propos pour prononcer une ordonnance de non-lieu.

Malgré le charme que le Seïd, comme presque tous les poètes ses contemporains, trouvait à la vie nomade, il avait une prédilection marquée pour le pays d'El-Ahvaz, l'ancienne Susiane, et il y faisait d'assez longues haltes. Par sa situation intermédiaire entre l'Irak et le Khorasân, cette contrée se trouvait

<sup>1</sup> Puits infernal dans la vallée du Hadramaut, la gehenne des infidèles.

être un foyer de propagande pour les idées nouvelles. Le schiisme, s'il n'y dominait pas encore exclusivement, comptait de nombreux adhérents même parmi les agents politiques que les khalifes entretenaient dans ce pays. Un de ces agents, nommé Abou Bodjeïr ben Semmak el-Açedi<sup>1</sup>, s'était déclaré le protecteur du poëte himyarite et lui faisait le meilleur accueil. Dans une de ses excursions à Ahvaz, l'Himyarite, au lieu de se rendre d'abord chez l'émir, comme l'étiquette et la reconnaissance lui en faisaient un devoir, préféra donner sa première journée à quelques amis, bohêmes et franes buveurs comme lui. Le temps s'écoula vite en si joyeuse compagnie, et lorsque Seïd songea à regagner son khân, la nuit était venue. La tête lourde et les jambes chancelantes, il cherchait à se reconnaître dans le dédale des ruelles de la ville lorsqu'il tomba au beau milieu du guet (*a'ssas*). La police en Orient est inflexible pour les ivrognes attardés, d'abord parce que la loi

<sup>1</sup> Je regrette de ne pouvoir donner aucun renseignement précis sur ce personnage qui, d'après l'*Aghani*, t. VII, p. 19, 22, etc. paraît avoir été gouverneur d'Ahvaz; mes recherches sont restées infructueuses. Je n'ai trouvé aucune mention de son nom ni dans les listes de promotion qu'Ibn el-Athîr donne à la fin de chaque année, ni dans les paragraphes spéciaux qu'Ibn Khaldoun consacre aux gouverneurs de province. Il se peut que Abou Bodjeïr ait exercé ses fonctions pendant le règne de Mehdi, sous lequel l'administration des provinces fut fréquemment remaniée. — L'auteur du *Medjalis*, sur le témoignage d'Ibn Moutazz, substitue au nom d'Abou Bodjeïr celui de Suleïman ben Habib el-Mouhallébi; mais, comme cet agent mourut entre les années 126 et 130, il est impossible d'admettre l'opinion du biographe persan, qui ne cite d'ailleurs ses autorités que de seconde main.

religieuse lui en fait un devoir, et ensuite parce qu'il y a toujours quelque profit à tirer des malheureux délinquants. Seïd fut appréhendé au corps et conduit en prison.

Dès le lendemain, lorsque la raison lui revint, il adressa un message à Yézid ben Med'our, ancien esclave que le gouverneur avait affranchi et auquel il témoignait une confiance particulière. Ce Yézid aimait beaucoup le Seïd; il savait par cœur pas mal de ses poésies et était toujours le bienvenu quand il les récitait devant son maître. Au reçu du message, il entre chez l'émir et lui dit : « Votre chef de police vient de commettre un abus de pouvoir que vous ne sauriez tolérer. — De quoi s'agit-il? » demande l'émir. Yézid ouvre la lettre que le prisonnier lui avait adressée et ajoute : « Écoutez ces vers que le Seïd m'envoie du fond de sa prison :

قف بالديار وحتّٰها يا مُرَبِّعَ  
وَأَسْأَلُ وَكَيْفَ يَجِيبُ مِنْ لَا يَسْمَعُ  
إِنْ الدِّيَارُ خَلَّتْ وَلَيْسَ بِجَوْهَا  
إِلَّا الضَّوْاجُ وَالْحَمَامُ الْوَقْعُ  
وَلَقَدْ تَكُونُ بِهَا أَوَانِسُ كَالِدَى  
جَمْدٌ وَعَوَّةٌ وَالرِّيَابُ وَبِرُوعُ  
حَوْزٌ نَوَاعِمُ لَا تَرَى فِي مِثْلِهَا  
أَمْثَالَهُنَّ مِنَ الصَّيَانَةِ أَرْبَعُ



فعربين بعد تألف وتجمع  
 والدهر صاح مشتت ما تجمع  
 فاسم فانك قد نزلت بمنزل  
 عند الامير تضر فيه وتنفع  
 تؤق هواك اذا نطقت بحاجة  
 فيه وتشفع عنده فشفع  
 قل للامير اذا ظفرت بخلوه  
 منه ولم يك عنده من يسمع  
 هب لي الذي احببت في احمد  
 وبنيه اذك حاصد ما تزرع  
 يختص آل محمد بحبته  
 في الصدر قد طويت عليها الاصلع  
 قم يا آبن مدعوز فانشد نكسوا  
 تخضع الرقاب باعين لا ترفع  
 لولا حذار ابى بحير اظهروا  
 شنائتهم وتغزقوا وتصدعوا  
 لا تجزعوا فلقد صبرنا فاصبروا  
 سبعين عاماً والآنون تجذع

Arrête-toi, pâtre, et salue ces *douars*, interroge-les; mais, hélas! sourdes à ta voix, comment pourraient-elles te répondre?

Elles sont désertes, et, au-dessus d'elles, dans les airs, planent les oiseaux au chant plaintif et les colombes passagères.

C'est là que demeuraient nos idoles chéries : Djeml, Yzzah, Ribab et Berou'.

Houris charmantes, et, pour la chasteté, on ne saurait trouver quatre jeunes filles qui leur ressemblent.

Ces demeures, vides aujourd'hui, étaient animées et vivantes; c'est ainsi que le destin brise tout ce qui était uni!

Et, après ce début exigé par les traditions classiques de la vieille poésie, le poète, abordant son sujet, continuait en ces termes :

Tu es sauvé, puisque te voilà l'hôte de l'émir dans une demeure où tu pourras nuire et récompenser.

Si tu l'implores, tes vœux seront exaucés; si tu intercedes auprès de lui, il écoutera ta prière.

Dis (ô Yézid) à l'émir, dès que tu obtiendras une audience particulière loin de toute oreille indiscreète.

Dis-lui : « Accordez-moi la grâce de celui que j'aime, faites-le pour Ahmed et ses enfants. Vous récolterez ce que vous avez semé.

Cet homme a voué à la famille de Mohammed un attachement qu'il recèle au fond de son cœur. »

Lève-toi, fils de Med'our, et récite ces vers; aussitôt mes ennemis courberont leurs fronts humiliés et n'oseront plus lever les yeux.

Sans la crainte qu'Abou Bodjeir leur inspire, ils manifesteraient leur haine et se répandraient comme un torrent déchainé.

Ne craignez rien (ô mes amis); attendez avec patience comme nous, attendez encore soixante et dix années, et l'orgueil de nos ennemis sera abattu<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> C'est une allusion à la venue prochaine du *fils de la Hanéfte*, qui doit reparaitre à la Mecque précédé de l'étendard du Prophète.

Cette requête poétique produisit sur Abou Bodjeïr tout l'effet que l'auteur en attendait. Le chef de la police fut appelé aussitôt en présence du gouverneur, qui lui fit de vifs reproches : « Tu as commis en mon nom, lui dit-il, un abus de pouvoir que je ne puis tolérer. Cours à la prison, informe-toi s'il y a parmi les détenus un homme nommé Abou Haschem; son identité reconnue, invite-le à monter sur ton cheval et conduis-le ici en marchant à ses côtés. » Cette mission et les témoignages de respect qu'il fallait prodiguer à un vagabond pris en flagrant délit d'ivrognerie n'étaient guère du goût de l'officier. Mais l'ordre du maître ne souffrait pas de réplique; il se dirigea donc sans tarder vers la prison, fit appeler le délinquant et lui répéta l'invitation de l'émir. Le Seïd déclara alors qu'il n'accepterait la liberté qu'à la condition qu'elle serait rendue à tous ceux qui avaient été arrêtés dans la journée précédente. L'agent de police retourna instruire le gouverneur de cet incident. Abou Bodjeïr fut touché de la générosité de son protégé. « Il nous

et rétablir la souveraineté de la famille d'Ali en triomphant de leurs ennemis. Dans une autre pièce de vers que l'*Aghani* ne cite pas, mais dont Maçoudi nous a conservé un fragment, on trouve ce passage :

« Tous les peuples de la terre comptent soixante et dix années pour la durée de ta retraite. » (*Prairies d'or*, t. V, p. 183.)

Dans le récit que nous venons de traduire d'après l'*Aghani*, il y a une lacune assez considérable. On voit que la copie consultée par l'éditeur égyptien renfermait une interversion de feuillets, car la suite de la pièce, dont nous retranchons les deux derniers vers, se lit avec la fin de l'anecdote deux pages plus loin.



est impossible, dit-il, de ne pas consentir à ce qu'il demande; retourne sur tes pas, mets en liberté ses codétenus et donne-leur quelque argent. Cette mission te déplaît, je le sais; mais je l'ordonne : va et obéis. » L'officier s'inclina en protestant secrètement contre l'indulgence du prince. Peu d'instants après, le poète se présentait devant le gouverneur. Celui-ci affecta d'abord quelque sévérité; il lui reprocha de n'avoir pas pris, dès son arrivée, le chemin du palais et d'être allé faire une orgie avec quelques débauchés de la ville. Le poète s'excusa tant bien que mal; l'émir se laissa facilement toucher, donna à son protégé une somme d'argent et des chevaux et le retint pendant plusieurs jours au palais.

Abou Bodjeïr ne pouvait, il est vrai, se montrer bien sévère, puisqu'il avait favorisé lui-même chez le poète himyarite son penchant pour la boisson défendue. Un jour Seïd se présente devant lui pâle, défait et avec une mine renfrognée. L'émir le questionne, et, après quelques hésitations, Seïd avoue que, par obéissance, il se privait de boire du vin depuis longtemps. — « Allons, reprend l'émir, puisque c'est pour toi une question de santé, je fermerai les yeux. — Prince, il ne m'en reste plus une bouteille. » Abou Bodjeïr ordonne à son secrétaire de faire un bon de deux cents cruches de vin cuit<sup>1</sup>. — « Voilà qui n'est pas bien dit, remarque Seïd. — Et pourquoi? — Parce que la règle de la bonne

<sup>1</sup> می پخته. C'est la forme arabe du composé persan می پخته; on appelait ainsi un sirop de raisin et de dattes, une variété du *nebid*.

diction est de n'énoncer que le nécessaire, à l'exclusion des termes superflus. — Eh bien? — Eh bien, seigneur, vous auriez dû dicter à votre secrétaire « deux cents cruches de *meï* (vin), » en retranchant le mot *poukhtedj*, qui n'est qu'une redondance. » L'émir accepta la leçon en souriant et fit préparer un autre bon où le mot incriminé ne figurait plus <sup>1</sup>.

Cette condescendance pour les faiblesses de son protégé lui faisait une obligation de le défendre contre des accusations plus graves lorsqu'elles venaient à se produire. Quelques musulmans fanatiques, de ceux qui étaient préposés à la garde des frontières <sup>2</sup>, vinrent dénoncer le Seïd comme un Schiïte déclaré. L'accusation n'avait en elle-même rien de bien grave aux yeux d'Abou Bodjeïr, qui avait une secrète inclination pour les doctrines nouvelles. Impatienté de l'insistance des dénonciateurs, il appela son favori Yézid ben Med'our et lui ordonna de réciter en leur présence différentes poésies du Seïd <sup>3</sup>. La récitation achevée, les adversaires du poète déclarèrent qu'ils n'étaient rien moins que

<sup>1</sup> *Aghani*, t. VII, p. 23.

<sup>2</sup> من أهل الثغور. Les *ribath* ou édifices hospitaliers construits sur les frontières étaient une sorte de caserne-école où le courage et le patriotisme étaient entretenus à grands frais de prédications fanatiques. (Voir *Prolegomènes d'Ibn Khaldoun*, traduction de M. de Slane, t. II, p. 201.)

<sup>3</sup> L'*Aghani*, loc. cit. p. 23, ne donne que le premier vers de trois *kaçideh* qu'il me semble inutile de traduire; ce sont les invocations habituelles aux demeures abandonnées, aux traces de campement effacées par les vents et les orages. Au siècle du Seïd, les souvenirs de la vie nomade étaient encore assez vivaces pour donner une certaine

convaincus de la pureté de ses croyances et qu'ils attendaient toujours la réponse aux griefs énoncés par eux. L'émir perdit patience : « Vous êtes des ânes ! s'écria-t-il ; les vers que vous venez d'entendre ne sont-ils pas la meilleure réfutation de vos indignes calomnies ? Je le jure, si je ne craignais le ressentiment du Prince des croyants, je vous ferais à tous couper le cou. Sortez, et que Dieu vous refuse sa protection ! » Le Seïd, informé de ce qui s'était passé et de la chaleur avec laquelle son protecteur l'avait défendu, lui adressa en guise de remerciements une poésie dont voici un passage :

اذا قال الامير ابو بجير      اخو اسد لمنشده يزيدا  
طربت الى الكرام فهاه فيهم      مدحهم من مدحك اونشيدا  
رايت لمن بحضرته وجوها      من الشكاك والمرجين سودا  
كان يزيد ينشد بامتدادح      ابا حسن نصارى او يهودا

Lorsque l'émir Abou Bodjeïr, l'allié d'Agèd, dit à son récitant Yézid :

« Mon cœur s'émeut pour la noble famille ; récite-moi un panégyrique ou une élégie à sa louange. »

Aussitôt j'ai vu le visage des sceptiques et des *Murdjites* devenir livides en sa présence.

Et l'on eût dit que Yézid chantait les louanges d'Ali devant des Chrétiens ou des Juifs.

Pendant son séjour à Ahvaz, le bruit se répandit

savoir à ces formes de convention qui deviendront si froides sous la plume de Motenabby, d'Abou'l-Ala et des écrivains des basses époques.



que l'émir, absent de cette ville, venait de tomber dangereusement malade, et la nouvelle, passant de bouche en bouche, finit par s'aggraver au point qu'on annonçait déjà la mort d'Abou Bodjeïr. Elle fut accueillie par ses ennemis avec des acclamations de joie; le Seïd, outré de ces manifestations hostiles, composa à cette occasion une longue pièce de vers, dont quelques-uns ont été conservés dans le *Livre des chansons* :

تباشر اهل تدمر اذ اتاهم	بحال اميرنا لهو بشير
ولا لاميرنا ذنب اليهم	صغير في الحياة ولا كبير
سوى حب النبي واقربيه	ومولاهم بحبهم جدير
وتالوا لي لكها يحزنوني	ولكن قولهم إفك وزور
لقد امسى اخوك ابو بجير	بمنزله يزار ولا يزور
وظلت شيعة الهادي على	كان الارض تحتهم ومور
فبت كاتني مما رموني	به في قردى حلق اسير
اقول على للرحمن نذر	صحيح حيث تحتبس النذور
ممكة ان لغيت ابا بجير	صحيحا واللواء له يسير

Le peuple de Tadmor<sup>1</sup> se réjouit quand le messager leur annonce la situation de notre émir.

<sup>1</sup> De Palmyre, c'est-à-dire un peuple d'infidèles. Palmyre, dit la légende musulmane, a été bâtie par les Génies pour Salomon, et ils y ont transporté le culte des idoles. Les magnifiques ruines de la cité de Zénobie ont frappé l'imagination des poètes arabes depuis l'époque de Nabigha jusqu'aux temps modernes. (Voir les citations du *Mo'djem el-Bouldan*, s. v.)

Ce chef n'a commis à leur égard aucune faute grande ou petite durant sa vie;

Mais il aime le Prophète et ses proches comme il sied à leur client (*manela*) de les aimer.

Et ces impies m'ont dit pour m'attrister, mais leurs discours ne sont que calomnies et mensonges :

« Ton frère Abou Bodjeïr git dans sa demeure recevant des visites qu'il ne rendra plus. »

Les partisans d'Ali « le guide du salut » ont senti la terre trembler sous leurs pas.

Ces blasphèmes m'ont fait passer une nuit d'angoisse comme celle d'un prisonnier jeté dans un cachot.

Et je me suis écrié : « Je jure d'offrir au Dieu de miséricorde une offrande, là où les offrandes ont coutume de s'offrir,

« A la Mecque, si je retrouve Abou Bodjeïr vivant et précédé de son étendard. »

L'auteur du récit qui précède ne dit pas si le vœu du poète fut exaucé. On se consolerait facilement de cette lacune si l'*Aghani* avait su recueillir des renseignements positifs sur les derniers moments de notre héros et sur la date de sa mort. Malheureusement les incertitudes et les contradictions abondent dans la dernière partie de la notice. Il y a à cet égard deux versions bien distinctes. La première, celle qui doit inspirer le plus de confiance, puisqu'elle émane des deux rhapsodes cités dans le cours du récit, Abou Daoud et Ismaïl « fils du magicien, » affirme que le Seïd mourut à Waçit. Un troisième traditionniste, Abou'l-Hodaïl, surnommé *Allaf*<sup>1</sup>, cite à l'appui de leur témoignage le fait que

<sup>1</sup> Abou'l-Hodaïl Mohammed ben Abd Allah, scheïkh des Mo'tazelites de Basrah et auteur de plusieurs ouvrages relatifs à cette

voici : « Le khalife Abou Dja'far Mansour annonça en ces termes à son entourage la mort du Seïd : « Je viens d'apprendre que l'Himyarite est mort à Waçit et que les habitants lui ont refusé la sépulture : si la chose est vraie, je jure de brûler cette ville. »

Mais on constate chez ces témoins, du moins chez les deux premiers, une préoccupation qui l'emporte sur celle de la vérité historique. Ils cherchent à entourer de circonstances merveilleuses les derniers moments du poète dont ils partagent les croyances. « Le Seïd, disent-ils, était atteint de pustules malignes (*scher'ah*) qui prirent à la longue un caractère gangréneux et déterminèrent sa mort. Au milieu d'une crise plus violente que les autres, il s'écria : « Ô mon Dieu, est-ce donc là la récompense de mon dévouement à la famille d'Ali? » Dès qu'il eut prononcé ces paroles, le feu de ses ulcères s'éteignit et le calme succéda à l'agitation. » — D'après une autre relation dont l'auteur de l'*Aghani* n'a pu vérifier la provenance, le Seïd, dans les angoisses de l'agonie, prononça ces deux vers :

برئت الى الله من ابن اروي      ومن دين الخوارج اجمعينا  
ومن فعل يريب ومن فعيل      غداة دعا امير المؤمنين

En face de Dieu, je dis anathème à *Ibn Arwa*<sup>1</sup> et à la croyance des Kharédjites tous ensemble!

secte; né en 153, mort en 226 de l'hégire. (Voir Abou'l-Féda, II, p. 174; *Nudjoum*, p. 671.)

<sup>1</sup> C'est-à-dire Othman, le troisième khalife. Arwa, sa mère,



Anathème à la trahison et aux traîtres lorsque le Prince des croyants (Ali) appelait ses partisans!

Aussitôt après avoir murmuré ces paroles, Seïd poussa un grand cri et retomba inerte comme une pierre : il était mort. » Voici enfin ce que rapporte un quatrième témoin nommé Beschîr ben Ammar : « Nous étions réunis au chevet du Seïd le jour de sa mort. Une oppression très-douloureuse l'empêchait de parler; sa face était noire comme de la poix. Après une longue syncope, il revint à lui, rouvrit les yeux, et, dirigeant son regard vers la Mecque, il répéta trois fois ces paroles : « Prince des croyants (Ali), pourquoi torturer ainsi ton protégé? » Aussitôt une sueur blanchâtre découla de son front et inonda son visage, où elle s'aggloméra en gouttelettes semblables à des grêlons; peu d'instants après, il rendit le dernier soupir. »

Quant à la seconde version, elle est ainsi conçue : « Sentant ses derniers moments approcher, Seïd, qui demeurait alors dans le quartier Româilah<sup>1</sup> à Bagdad, avait envoyé un homme de confiance à la corporation des bouchers koufiotes établis à Bagdad, afin de les avertir de sa fin prochaine. Le messager comprit mal l'ordre qui lui était donné, et il se rendit d'abord dans le quartier des

était petite-fille d'Abd Mottalib et cousine du Prophète. (Cf. *Manuel d'Ibn Kôtabah*, p. 95; *Prairies d'or*, t. IV, p. 251.)

<sup>1</sup> Voyez la description de ce faubourg de Bagdad dans Ya'koubi, p. 23.

courtiers<sup>1</sup>. Il y fut reçu avec force injures et imprecations. Sapercevant alors de sa bétise, il courut dans le quartier des Koufiotes et s'acquitta de sa mission. Ceux-ci envoyèrent aussitôt soixante et dix linceuls au logis du mourant. Nous ensevelîmes le corps dans un de ces linceuls et nous l'inhumâmes dans le quartier nommé *Djonainah* « le «jardinnet,» à Bagdad. *C'était sous le règne de Haroun er-Raschid.* »

On le voit, le témoignage qui précède, et qui a un caractère de véracité incontestable, est en opposition avec celui des autres contemporains, d'après lesquels Seïd serait mort à Waçit. Il contredit en même temps le propos attribué au khalife Mansour par Allaf. Mais ce témoignage n'est pas le seul. Un contemporain et peut-être un parent du Seïd, un certain Mo'adh, fils de Yézyd Himyari, le corrobore en termes positifs : « Le Seïd, dit-il, atteignit l'époque de Raschid et mourut pendant le règne de ce khalife. Il avait composé en son honneur deux *kaçideh*, dans lesquelles il célébrait sa louange. Il reçut pour récompense deux bourses de dirhems qu'il distribua aussitôt en aumônes. Raschid, informé de ce trait de générosité, ne put s'empêcher de dire : « Je crois qu'Abou Haschem s'est fait scrupule d'accepter notre cadeau. »

Cette dernière version, plus répandue que la précédente, paraît avoir prévalu chez les historiens

<sup>1</sup> Je lis *ساحير*, pluriel de *ساحر*, au lieu de *سودين* du texte imprimé, qui ne me paraît donner aucun sens satisfaisant.

arabes. La plupart fixent la mort de notre poète à l'année 173 (789-790 de J. C.). Telle est l'opinion d'Ibn el-Athîr, de Dehbi et du continuateur d'Ibn Khallikan<sup>1</sup>. J'ignore d'après quelle autorité Abou'l-Féda recule cette date jusqu'à l'année 179. Voici d'ailleurs les propres paroles de cet annaliste; elles méritent d'être citées textuellement : « En cette année 179, mourut Ismaïl ben Mohammed. . . . surnommé *Seïd Himyari*. C'était un poète de la secte schiite doué d'une riche imagination. Animé d'une haine violente contre les compagnons du Prophète et d'une tendresse sans bornes pour Ali et sa famille, il composa plusieurs satires, dans lesquelles il insultait à la mémoire d'Aïschah. Témoin ce vers, où, faisant allusion au départ d'Aïschah lorsqu'elle sortit de Basrah pour combattre Ali, il va jusqu'à dire :

En agissant ainsi, elle ressemblait au serpent qui cherche à dévorer ses petits<sup>2</sup>. »

Il faut ajouter qu'Abou'l-Féda est d'accord avec le *Keschfel-ghoummeh*, où la mort du Seïd est placée à l'année 179. C'est du moins ce qu'affirme l'auteur persan des *Séances des croyants*; mais l'édition autographiée de cet ouvrage, la seule que nous possédions, ne nous inspire qu'une médiocre confiance

<sup>1</sup> Voir le *Fawat el-Wafyat*, édition de Boulak, p. 43. Abou'l-Mehassin (*Nadjoun*, I, p. 469), après avoir cité la date 173 d'après la liste nécrologique de Dehbi, paraît préférer l'année 171, mais sans en donner la raison.

<sup>2</sup> Texte de Constantinople, t. II, p. 15.



quand il s'agit de dates historiques<sup>1</sup>. Enfin une tradition, recueillie également dans le *Livre des chansons*, achèverait d'embrouiller la question si nous n'avions d'excellentes raisons pour la rejeter. « L'imam Sadik, raconte cette légende, en apprenant la mort du Seïd, fit une prière en sa faveur. Quelqu'un lui demanda : « Fils du Prophète, comment se fait-il que vous priez pour un homme qui buvait du vin et professait la croyance du retour à la vie (*redja'ah*)? — En voici la raison, répondit l'imam : Une tradition conservée dans notre famille assure que ceux qui aiment la postérité d'Ali meurent en état de grâce; or je sais que le Seïd s'est repenti à l'article de la mort. » En effet, tirant une lettre de dessous son tapis de prière, il en donna lecture à l'assemblée. Cette lettre, de la main du Seïd, contenait une rétractation entière de ses erreurs et demandait les prières de l'imam. » — Comme nous savons que Dja'far Sadik mourut en 148<sup>2</sup>, il n'y a pas lieu de s'occuper de cette tradition apocryphe, dont l'origine doit être reportée sans doute à l'époque où les derniers représentants de l'école keïsanite furent absorbés par la grande secte des Ismaélites ou bien par les Schiïtes nommés *duodénaires*.

En résumé, l'assertion positive de quelques-uns des contemporains du Seïd, à défaut du témoignage

<sup>1</sup> La confusion entre ١٧٣ et ١٧٩ est si naturelle que le copiste persan peut bien avoir lu et écrit ١٧٩ au lieu de ١٧٣ que portait l'original.

<sup>2</sup> Voir ci-dessus, p. 193.

de ses deux rhapsodes, nous autorise à adopter la date 173 pour celle de sa mort. Il devait avoir environ soixante ans à cette époque. Mais il ne nous paraît pas possible de décider s'il termina son existence à Bagdad ou à Wacit : les assertions contradictoires que nous venons de citer, émanant de sources également respectables, ne permettent pas de trancher cette question, d'ailleurs peu importante. S'il fallait cependant prendre un parti, nous donnerions la préférence au témoignage d'Ismaïl, qui eut des rapports plus fréquents avec le poète dont il recueillit ensuite les œuvres.

#### § IV.

PORTRAIT DU POÈTE. — SON TALENT ADMIRÉ DES ARABES DU DÉSERT. — SA FÉCONDITÉ LITTÉRAIRE. — FRAGMENTS DE SES ÉLÉGIES KEÏSANITES. — L'OPINION QUI LE CONSIDÈRE COMME *DJA'FARITE* EST DÉNUEE DE PREUVES. — CONCLUSION.

Après avoir réuni dans les pages qui précèdent les circonstances historiques de la vie de notre Seïd, nous allons essayer de reconstituer, à l'aide des renseignements un peu confus de l'*Aghani*, le portrait de l'homme, la physionomie du poète et du sectaire.

Seïd Himyari, disent ses contemporains, était grand et bien fait; il avait les dents belles et la chevelure abondante. Son teint bronzé rappelait le type noir et attestait les croisements de race dont la partie méridionale de la péninsule arabe fut le théâtre avant la prédication de l'islam. Mais il avait

un autre trait de ressemblance avec les fils de Cham ; il était affligé de cette légère infirmité physique que Martial raillait chez un élégant de Rome en disant de lui : *hircus olet*.

Au surplus, le spirituel Himyarite était le premier à rire de ce défaut naturel. Un jour, il se chamaillait avec un de ses compatriotes de la tribu d'Azd qui avait le type nègre<sup>1</sup> le plus accusé. Il plaisantait la bouche lippue et le nez écrasé de son adversaire ; celui-ci ripostait par une allusion au défaut que nous venons de signaler. Pour clore le débat, Seïd improvisa un quatrain dont voici les deux derniers vers :

فهل لك في مبادلتك إبطى      بأنفك تحمد البيع الربىحا  
فانك أقبح الغتيان أنفًا      وابطى أنتن الآباط ربحا

Veux-tu que nous fassions un échange, mon aisselle pour ton nez ? Tu te féliciterais d'un marché aussi avantageux.

Car tu es par ton nez le plus laid des hommes ; mais mon aisselle seule est plus fétide que celle des autres hommes.

Mais, s'il se montrait d'humeur facile quand sa personne seule était en jeu, il faisait preuve d'une susceptibilité extrême quand le poète n'était pas apprécié en lui à sa juste valeur. Dans une assemblée où il récitait ses vers, un grand vacarme s'éleva et couvrit sa voix. Il interrompit sa récitation et adressa aux perturbateurs l'apostrophe suivante :

<sup>1</sup> مَزَّجَ الخلق، Aghani, loc. cit. p. 20.



قد ضيَّع الله ما جمعتُ من أدب  
 بين الحمير وبين الشاء والمقر  
 لا يسمعون الى قول ابي به  
 وكيف تسمع الانعام للبشر  
 اقول ما سكتوا انش فان نطقوا  
 قلت الضفادع بين الماء والشجر

Dieu m'a condamné à perdre mes trésors de poésie au milieu d'un troupeau d'ânes, de moutons et de bœufs.

Ils n'écoutent pas mes chants; mais comment l'homme se ferait-il comprendre des ruminants?

Tant qu'ils se taisent, je les prends pour des hommes; et, s'ils parlent, je me dis : Voilà des grenouilles qui coassent dans les marais et les taillis.

Au surplus, la sévérité qu'il témoignait aux autres, il savait à l'occasion l'exercer contre lui-même, et acceptait franchement une critique littéraire, surtout si elle intéressait ses prédilections religieuses. Dans une de ses poésies se lisaient les deux vers que voici :

انى ادين بما دان الوصى به    يوم الحُرَيْبة من قتل الحلينا  
 وبأذى دان يوم النهروان به    وشاركك كفه كفى بصغينا

Ma religion est celle que professait le *légataire* (Ali) à la journée de Khoraiabah <sup>1</sup>, lorsqu'il extermina les violateurs des mois sacrés;

<sup>1</sup> En d'autres termes, à la bataille du Chameau, qui eut lieu l'an 36 de l'hégire entre l'armée d'Ali et les partisans d'Aïschah.

Celle qu'il professait à Nehrewân; et mon bras eût combattu de pair avec le sien à Siffin, etc.

Le poète Abdi lui fit remarquer à ce propos, que l'expression « mon bras eût combattu de pair avec le sien » impliquait une idée d'égalité, et qu'il était mieux séant de dire « mon bras eût combattu à l'exemple du sien<sup>1</sup>. » Non-seulement Seïd accepta cette correction avec la plus entière bonne foi, mais, pendant longtemps, il proclama partout que le talent d'Abdi l'emportait sur celui de tous les poètes contemporains.

Ce qui distingue surtout notre poète, c'est la fécondité d'imagination, l'énergie de la pensée et la simplicité de la forme. « Trois poètes, disent les critiques anciens, ont été doués d'une imagination si abondante que personne ne peut se flatter de posséder la collection complète de leurs œuvres : ce sont Besschar, Abou'l-Atayah et Seïd Himyari. » Chez ce dernier, l'art de charmer le cœur de ses auditeurs était dû au libre essor de son génie plutôt qu'aux procédés un peu artificiels de l'école. Quand on lui demandait pourquoi il n'employait pas, à l'exemple de beaucoup de ses confrères, ces métaphores recherchées (*gharib*) qui ne peuvent être comprises sans l'aide d'un commentaire, il répon-

— *Khoraibah* « la petite ruine » était le nom que les Arabes donnaient aux vestiges de la ville sassanide sur l'emplacement de laquelle s'éleva Basrah. (Voir *Mo'djem el-Bouldan*, s. v. et *Prairies d'or*, t. IV, p. 349.) Le texte imprimé de l'*Aghani* porte à tort الحديبة.

<sup>1</sup> تابعت كفه كفي. *Aghani*, p. 72.

daît : « Une poésie qui enchante l'oreille et s'insinue dans le cœur me semble préférable aux combinaisons péniblement cherchées qui mettent l'esprit à la torture et l'égarent hors de sa route<sup>1</sup>. »

L'admiration que ses contemporains professaient pour son mérite littéraire perce à travers les réticences et les sous-entendus de l'esprit de parti. Un jour qu'on parlait devant Farazdak des auteurs que leurs *kaçideh* ont rendus célèbres, le grand poète fit l'aveu suivant : « Il y a dans ce siècle deux hommes qui nous auraient éclipsés s'ils avaient puisé leur inspiration à la même source que nous. — De qui voulez-vous parler? lui demandèrent ses auditeurs. — De Seïd Himyari et d'Ymran ben Dawsî. Mais Dieu a permis qu'ils se laissassent égarer tous deux par les erreurs de leur secte. »

Abou Obeïdah, ratifiant ce jugement, proclamait que Seïd et Besschar étaient les deux plus grands poètes de l'époque, et il contribua à propager la lecture de leurs divans. Asma'yi eût volontiers souscrit à ces éloges s'il n'eût été arrêté par le caractère irréligieux des poésies du Seïd. « Un jour, raconte Tawazi, je feuilletais un cahier de vers de ce poète. Asma'yi me demanda quel en était l'auteur<sup>2</sup>; j'hésitai à répondre, connaissant les sentiments d'Asma'yi à son égard. Cependant, comme il insistait, je finis par nommer le Seïd. Il voulut connaître une

<sup>1</sup> *Aghani*, t. VII, p. 11.

<sup>2</sup> D'après une autre version, *ibid.* p. 5, Asma'yi aurait lui-même recommandé à Tawazi de lui procurer quelques-unes de ces poésies.



de ses kaçideh, je la lui récitai; il m'en demanda une seconde, puis une troisième qu'il écouta avec le même plaisir, et, quand j'eus terminé, il s'écria : « Maudit poète! comme il est bien dans la voie des poètes créateurs (*fouhoul*); sans sa croyance perverse et les impiétés qui déparent ses vers, je ne lui reconnaitrais pas d'égal. » L'auteur de l'ouvrage schiite connu sous le titre de *Medjalis el-mouminin*, après avoir reproduit l'appréciation un peu étroite d'Asma'yi, ajoute, non sans raison, que le savant critique n'aurait pas dû confondre dans son jugement le poète avec le sectaire, et que le génie poétique n'a rien à voir avec les controverses d'école.

Seïd paraît avoir conquis aussi l'estime des Arabes du désert, ces juges difficiles dont les meilleurs écrivains recherchaient le suffrage. Voici ce que raconte à cet égard un rhapsode nommé *Ghanem Warrak* : « Je traversais le désert qui environne Basrah pour me rendre chez Amr, fils de Temim, lorsque je fis la rencontre d'un Arabe, qui me reconnut et m'offrit l'hospitalité. Je le suivis dans sa tente; il me présenta à ses voisins, et, quand ils surent que je faisais métier de recueillir les poésies, ils me prièrent de leur en réciter plusieurs. Je commençai par des fragments de Dou'r-Rommah, de Djérir et de Farazdak, ils les connaissaient déjà. Je leur dis alors le fragment suivant du Seïd :

أَتَعْرِفُ رَسْمًا بِالتَّوْبِيْنِ قَدْ دُكِّرَ  
عَفْتُهُ أَهَاضِيبَ السَّحَابِ وَالْمَطَرِ

وجرت به الاذيال ربحان خلفه  
 صبا ودبور بالعشيات والبكر  
 منازل قد كانت تكون بجوها  
 هضم للشا ربا الشوى محرها النظر  
 قطوى للخطا خصمانه بخترية  
 كان يحكيها سنا دارة القمر  
 ولما رأتني خشية البين موجعا  
 اكفك متى ادمعا بيضها دُرر  
 اشارت باطران الى ودمعها  
 كنظم حمان خانه السلك فانتثر  
 وقد كنت مما احدث البين حادرا  
 فلم يُغن عني منه خوَى والحذر

Connais-tu le campement de Thowayin<sup>1</sup>, dont les vestiges sont effacés? Les raffales de pluie, versées par les noirs nuages, ont tout emporté.

Deux vents opposés, soufflant de l'est et de l'ouest, s'y déchainent soir et matin.

Hélas! c'est au fond de cette demeure que vivait une belle à la taille déliée, aux bras potelés, aux yeux de magicienne.

Elle marchait à petits pas, svelte et pleine de langueur; son visage brillait comme le halo de la lune.

Quand elle me vit accablé par la crainte du départ, quand

<sup>1</sup> Littéralement « les deux gîtes; » je ne sais où se trouve cette localité. Peut-être faut-il lire التوبة, nom d'une station dans le désert qui avoisine Koufah.

elle aperçut les larmes, perles blanches, qui roulaient de ma paupière,

Elle fit un signe en me montrant de la main, et ses pleurs inondèrent son visage comme un collier de perles dont le fil est brisé.

C'est en vain que je m'étais prémuni contre les douleurs de la séparation : ma crainte et ma prudence ne m'ont servi de rien.

« L'effet de cette récitation fut immense ; mes auditeurs en extase déchiraient leurs vêtements <sup>1</sup>, et, quand je leur eus nommé l'auteur, ils me dirent d'un commun accord : « Nous jurons devant Dieu que cet homme est vraiment un poète et qu'il n'a pas de rival en ce siècle. »

Une autre fois, c'est un Arabe qui rencontre Huçein ben Thabit et lui récite les plus beaux passages de Djérir, dont il avait appris toutes les poésies par cœur. A son tour, Huçein lui fait connaître plusieurs morceaux de la composition du Seïd, et, après les avoir écoutés avec une grande attention, le Bédouin, émerveillé, s'écrie : « Quel est donc cet homme ? En vérité, il est supérieur à Djérir. »

Faut-il s'étonner après cela si la légende s'est emparée de certaines poésies du Seïd pour y ajouter le prestige du merveilleux ? Parmi les pièces en l'honneur des Alides qui ont eu cette fortune, l'A-

<sup>1</sup> Cette marque d'enthousiasme n'était pas rare chez les dilettanti arabes ; voir notamment *Journal asiat.* novembre-décembre 1873, p. 493. Pour juger de l'effet que la musique, comme la poésie, produisait sur ces natures impressionnables et nerveuses, lire l'incroyable récit de Maçoudi, t. VI, p. 8.



*ghani* cite deux ou trois fois une élégie dont il ne donne que le premier vers :

اجد بال فاطمة البكور فدمع العين منه غزير

Tout mon zèle est pour la famille de Fatimah la pure, et des larmes jaillissent abondantes de mes yeux.

Tantôt c'est un pieux docteur schiite (Ibrahim ben Haschem el-Abdi el-Basri) qui voit en rêve le Seïd récitant son chef-d'œuvre devant le Prophète attentif et ému. Tantôt c'est un ennemi des Alides qui, à la suite d'un songe tout semblable, sent l'amour de la sainte famille succéder dans son cœur à la haine. Une autre élégie qui eut le même privilège est celle dont le début est ainsi :

لأَمْ عَمْرُو بِاللَّوْىَ مَرْتَعِ طَامِسَةٌ أَعْلَامُهُ بَلْقَعِ

La prairie d'Oumm-Amr à Liwa<sup>1</sup> est déserte et sa splendeur s'est effacée.

Un homme du peuple, un certain Zeïd ben Mouça, voit en songe un inconnu, qui n'est autre que le Seïd, réciter la pièce entière devant l'Apôtre. A son réveil, et c'est ici que commence le merveilleux, ce même Zeïd, fort ignorant jusqu'alors et incapable

<sup>1</sup> *Liwa* signifie proprement « sentier tournant dans le sable » ; plusieurs localités du Hédjaz portaient ce nom. Dans les autres passages où le même vers est cité, notamment p. 12 et 24, au lieu de *مرتع*, on trouve la variante *مربع*. La pièce entière, qui se compose de cinquante distiques, est reproduite dans l'édition lithographiée du *Medjalis*, mais avec une si déplorable négligence qu'elle est presque indéchiffrable.

de dire un vers sans l'estropier, récite le morceau d'un bout à l'autre avec une pureté d'élocution qui excite la stupéfaction de ceux qui l'écoutent.

Dans un autre récit de même provenance, c'est le poète lui-même qui apparaît avec un caractère surnaturel. Pendant son séjour à Ahvaz, il entend, un jour, un grand bruit dans la rue; il va aux informations et voit passer devant lui le cortège d'une jeune fille de la famille de Zobeïr que l'on conduit chez son fiancé Ismaïl ben Abd Allah ben Abbas<sup>1</sup>. Le grand-père d'Ismaïl était mort à Tayif en 68, pendant la guerre qui désola le Hédjaz, et le *fihs* de la Hanéfite avait récité les dernières prières sur sa tombe. En épousant une descendante d'Ibn Zobeïr, c'est-à-dire d'un ennemi d'Ibn Hanéfeyh, le jeune homme se déshonorait par une mésalliance que le poète ne pouvait laisser impunie. Il adresse au cortège cette imprécation improvisée :

أَتَتْنَا تَرْقٍ عَلَى بَغْلَةٍ      وَفَوْقَ رِحَالِهَا قَبَّةٌ  
زَيْبَرِيَّةٌ مِنْ بَنَاتِ الذِّى      أَحَدَ الْحَرَامِ مِنَ الْكَعْبَةِ  
تَرْقٍ إِلَى مَلِكٍ مَاجِدٍ      فَلَا آجِئُهَا وَبِهَا الْوَجْبَةُ

Montée sur une mule dont la selle est recouverte d'un palanquin, elle est arrivée en grand cortège.

Cette Zobeïrite, fille de l'homme qui a violé le parvis inviolable de la Kaabah.

On la conduit chez un prince glorieux. Mais puisse une catastrophe soudaine empêcher leur union!

<sup>1</sup> Il faut lire Ismaïl ben Ali, etc. (Cf. *Manuel* d'Ibn Kotaïbah, p. 59.)

Le cortège poursuit sa marche : la jeune fiancée, s'écartant un moment de sa suite, s'arrête au milieu des ruines d'une maison; elle est mordue par une vipère et meurt presque aussitôt. Le poète est informé de cet accident; il ne manifeste aucune surprise et se borne à dire : « Comment aurait-elle pu se soustraire aux effets de ma malédiction? »

Le nombre des élégies qu'il composa en l'honneur des Haschémites, même en faisant la part des exagérations de ses biographes<sup>1</sup>, paraît avoir été considérable. Un oncle d'Ibrahim Moçouli, littérateur instruit qui a fourni au célèbre musicien d'utiles renseignements sur les écrivains du 1<sup>er</sup> siècle, raconte le fait suivant : « J'avais réuni *deux mille trois cents kaçideh* du Seïd, et je croyais posséder son *divan* complet, lorsque, un jour, dans une assemblée où je venais de communiquer des fragments de ses œuvres, un pauvre hère fort mal vêtu se mit à déclamer trois pièces que je ne connaissais pas. — « Si cet homme, me dis-je par devers moi, connaissant les pièces de mon recueil, en avait récité qui ne s'y trouvent pas, le fait serait déjà assez étrange. Mais, ce qui est plus surprenant encore, c'est qu'il ait récité ce qui se présentait à sa mémoire sans savoir ce que renfermait ou ne renfermait pas ma collec-

<sup>1</sup> Les données ridiculement exagérées auxquelles nous faisons allusion sont, comme de juste, de provenance persane. L'auteur du *Medjalis* les a recueillies avec une sollicitude particulière; mais il serait fastidieux de les reproduire ici; un exemple suffira. « Les *kaçideh* du Seïd, nommées *nimye*, parce qu'elles avaient pour rime la lettre *mim*, faisaient à elles seules la charge d'un chameau. »



tion. D'où je dois conclure qu'il est impossible de réunir les œuvres complètes du poète, et que personne ne peut se flatter de les posséder en entier. »

Que la censure se soit exercée de très-bonne heure sur ses productions, c'est ce qu'il est impossible de contester. Du vivant même de l'auteur, on avait eu soin de faire précéder dans quelques copies les passages réputés impies des mots *دع* *دا*. Cette formule, qui rappelle le *non legitur* de nos vieilles écoles scolastiques, était destinée à mettre le lecteur en garde contre les morceaux où la mémoire des premiers héros de l'islam était outragée. Plus tard on mit son divan en coupe réglée, et, à l'époque d'Abou'l-Faradj, l'auteur de l'*Aghani*, il était impossible d'en trouver un exemplaire complet. Il y avait même quelque témérité à en rechercher les fragments. Abou'l-Haçan Darakotni, pieux docteur schaféite du iv<sup>e</sup> siècle, passait pour Schiite aux yeux de ses contemporains, uniquement parce qu'il s'amusait à collectionner les débris du divan réprouvé<sup>1</sup>. Pareille mésaventure arriva vers la même époque à Mohammed Souli, studieux compilateur, célèbre aussi par son talent aux échecs. Pour avoir publié une notice biographique du Seïd avec un choix de ses poésies, il faillit être lapidé par les Basriotes<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ibn Khallikan, texte, p. 459.

<sup>2</sup> Il est vrai que, au rapport du *Fihrist*, t. I, p. 451, il s'était déjà gravement compromis par la publication d'une histoire intitulée *Khalifes et poètes*, où ses préférences schiïtes étaient à peine déguisées.

Malgré la perte irrémédiable des œuvres du Seïd, on peut affirmer, sans crainte de se tromper, qu'elles furent presque toutes inspirées par les dogmes keïsanites et aussi par la haine que lui inspiraient les ennemis de cette secte. Ce n'est pas sans raison que Mirzubâni, littérateur distingué mort en 378, place notre poète à côté d'Abbas, fils d'Ahnaf, dans la liste des écrivains qui n'ont traité qu'un seul sujet<sup>1</sup>. La vie du Seïd n'est, à vrai dire, qu'une longue adoration d'Ali et d'Ibn Hanèfyeh, qu'une recherche constante des traditions qui les concernent.

Dès sa première jeunesse, il suivit avec assiduité le cours de traditions professé à Koufah par Amasch<sup>2</sup>. Il notait les particularités les plus curieuses de l'histoire des Alides et les prenait comme matière de vers. Sa mémoire était assez richement meublée des faits de ce genre pour qu'il pût défier les traditionnistes les plus érudits. Dans une ou deux occasions cependant, il faillit être pris en défaut et ne réussit à se tirer d'affaire que grâce à sa présence d'esprit et à sa facilité de versificateur.

Un jour, à Koufah, il sortait de chez un grand personnage qui, pour le récompenser de quelque quatrain louangeur, lui avait donné un cheval et un vêtement de gala (*khi'fat*). En traversant une

<sup>1</sup> *Fihrist*, t. I, p. 132.

<sup>2</sup> L'imam Suleïman ben Mehran, surnommé *Amasch* « qui a les yeux larmoyants, » est un traditionniste de quatrième classe de l'école de Koufah. Né dans le Tabaristân vers l'année 60, il reçut les leçons d'Anas ben Malek et mourut en 148. (Cf. *Nadjoum*, p. 399; Ibn Kotaïbah, p. 246; Ibn el-Atbir, t. V, p. 451.)

place publique nommée *Konaçah*<sup>1</sup>, il s'arrête, et, s'adressant à la foule : « S'il est quelqu'un parmi vous, lui dit-il, qui puisse me citer un trait de la vie d'Ali dont je n'ai pas fait mention dans mes vers, je lui donne mon cheval et ce vêtement de prix. » Le défi est accepté et tourne d'abord à son avantage : aux citations qui lui sont adressées de tout côté, Seïd riposte par les passages correspondants de ses poésies. Mais un individu s'avance et lui propose la tradition suivante : « Le Prince des croyants Ali, fils d'Abou Talib, allait monter à cheval ; il mettait son costume de voyage et il avait déjà chaussé une de ses bottines (*khouff*) lorsqu'un aigle, s'abattant du haut des airs, enleva l'autre bottine, remonta à une grande hauteur, et, après avoir tournoyé dans les airs, la laissa retomber sur le sol. On vit alors sortir de la chaussure un serpent noir qui se glissa dans un trou et disparut. » Un témoignage si éclatant de la protection que Dieu accordait à Ali n'aurait été ignoré ni du Seïd ni de ses maîtres en tradition s'il avait eu un caractère suffisant d'authenticité. Il paraît au contraire qu'ils avaient négligé ce récit soit comme apocryphe, soit comme étant directement emprunté à la légende du Prophète<sup>2</sup>. Seïd n'avait donc pas eu à lui consacrer une

<sup>1</sup> Littéralement « la voirie ; » c'était un des quartiers les plus fréquentés de Koufah ; c'est là aussi qu'on exécutait les criminels.

<sup>2</sup> Ibn Abbas le cite en effet comme un trait de la vie de Mahomet, et ajoute que c'est à cette occasion que le Prophète prononça la prière mentionnée dans le *Sahih* de Boukhari : « Seigneur, préser-



mention dans ses poésies; mais garder le silence au milieu de cette foule crédule autant qu'ignorante, c'était compromettre sérieusement sa réputation. Sans hésiter un moment, il répondit par l'improvisation suivante :

الا يا قوم للعجب العجيب  
 لحق ابي الحسين وللعجب  
 ابي خفاه وانساب فيه  
 لينهش رجلاه منه بفتاب  
 فخر من السماء له عقاب  
 من العقبان او شبه العقاب  
 فطار به فخلق ثم اصى  
 به للارض من دون الحساب  
 الى حجر له فانساب فيه  
 بعيد القعر له يروح بباب  
 كربه الوجه اسود ذو بصيص  
 حديد الناب ازرق دولعاب  
 ودفع عن ابي حسن على  
 نقيع حمامه بعد انساب

veu-moi du mal de ce qui rampe et de ce qui marche sur la terre, des maléfices des *djins* et des démons! » Il est digne de remarque que, de très-bonne heure, les Schiïtes dépouillèrent certains faits miraculeux de la légende prophétique pour en doter Ali et ses enfants. Mais que sont ces emprunts timides à côté des trésors de merveilleux que le génie iranien découvrit dans les siècles suivants?

Peuple, écoutez ce prodige d'entre les prodiges : l'histoire de la bottine d'Ali et du serpent noir :

Ce reptile s'y était glissé pour déchirer de sa dent cruelle le pied de l'imam.

Lorsqu'un aigle ou un oiseau de cette sorte, fondant du haut de la nue,

Saisit cet objet et le laissa retomber de la région des nuages

Dans son aire. Là, sans chercher une issue, disparut dans les profondeurs du sol

Ce serpent hideux, noir, aux écailles brillantes, au dard aigu, ce serpent aux reflets bleuâtres et qui répandait sa bave.

Il disparut, et c'est ainsi qu'Ali, père de Haçan, fut préservé des atteintes de son venin.

— « Le Prophète, raconte une autre tradition, était prosterné et priait lorsque les deux fils d'Ali, Haçan et Huçein, tous deux en bas âge à cette époque, grimperent sur son dos. Othman survint et dit aux deux enfants, en désignant l'Apôtre : « Quelle excellente monture ! — Et quels excellents cavaliers ! » ajouta le Prophète en riant. » — Plusieurs traits du *Sirat er-reçoul* nous montrent le législateur des Arabes sous cet aspect de bonhomie familière et rendent très-vraisemblable ce tableau d'intérieur. Mais, quoi qu'il en soit de l'authenticité de la tradition précédente, elle ne figurait pas dans le riche répertoire du poète himyarite, et, sans sa merveilleuse facilité d'improvisateur, sa réputation de panégyriste officiel de la famille d'Ali en aurait souffert quelque atteinte. Dès qu'il eut entendu ce récit nouveau pour lui de la légende dorée, prenant à peine le

temps de se recueillir, il le reproduisit dans les vers qui suivent :

أَنْ حَسَنًا وَالْحَسَيْنَ النَّبِيَّ      وَقَدْ جَلَسَا نَجْرَةً يَلْعَبَانِ  
فَقَدَّاهَا ثُمَّ حَيَّاهَا      وَكَانَا لَدَيْهِ بِذَاكَ الْمَكَانِ  
فَرَاخًا وَتَحْتَهَا عَاتِقَاهُ      فَنِعْمَ الْمُطَيَّةُ وَالرَّاكِبَانِ  
وَلَيْدَانِ أُمُّهَا بَرَّةٌ      حِصَانٌ مَطْهَرَةٌ لِلْحِصَانِ  
وَشَخْصُهَا آبَنُ ابْنِ طَالِبٍ      فَنِعْمَ الْوَلِيدَانِ وَالْوَالِدَانِ  
خَلِيلِي لَا تُرْجِيَا وَاعْلَمَا      بَانَ الْهَدَى غَيْرَ مَا تَرْعَانِ  
وَأَنْ عَمَى الشَّكَّ بَعْدَ الْيَقِينِ      وَضَعَفَ الْبَصِيرَةَ بَعْدَ الْعَيَانِ

Le Prophète alla auprès de Haçan et de Huceïn; assis dans une chambrette, les deux enfants jouaient.

Il les salua (par la formule *fedeitoaka*) avec déférence, tant était grande la considération qu'il avait pour eux.

Les deux enfants chevauchèrent, grimpés sur ses épaules. Ô l'excellente monture et les bons cavaliers!

Tous les deux sont nés d'une mère pieuse, épouse chaste et pure d'un époux sans tache.

Le fils d'Abou Talib est incarné en eux : Quels parents, quels enfants!

Ô mes deux compagnons, ne devenez pas *Murdjites*<sup>1</sup>; sachez que le salut n'est pas où vous le présumez;

N'oubliez pas que la nuit de l'erreur succède à la vérité, et l'aveuglement à la clarté.

<sup>1</sup> On donnait ce nom d'une façon générale aux sectaires qui subordonnaient les œuvres à la foi et niaient l'utilité de la vertu en dehors de la croyance. Mais le nom de *Murdjites*, pris dans un sens plus restreint, désignait un groupe de Kharédjites qui ravaient Ali au quatrième rang parmi les compagnons de Mahomet. (Cf. Schahristani, t. I, p. 104.)



Réunissant ensuite sous l'épithète flétrissante de *Murdjites* les trois premiers khalifes orthodoxes et Mo'awyah, il exécute contre eux une charge à fond de train et les confond avec les Kharédjites de Nehrewân dans la même réprobation.

Parmi les *kaçideh* où la croyance du poète keïsanite s'affirme avec une énergie particulière, il en est une qui jouit d'une notoriété très-grande. Il est vrai qu'on lui en a contesté la paternité : un compilateur du m<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup> affirme qu'elle doit être attribuée au poète Koteyir, dont les convictions religieuses offrent une analogie frappante avec celles du Seïd. Nous croyons devoir adopter l'opinion de Maçoudi et de l'auteur de l'*Aghani*, qui n'hésitent pas à en faire honneur au poète himyarite. Mais les variantes qui s'y rencontrent prouvent qu'elle a subi des remaniements nombreux; nous suivrons de préférence la rédaction donnée par l'*Aghani*. Voici d'ailleurs, d'après ce même ouvrage, dans quelles circonstances la pièce en question fut composée. Un docteur, plus hardi encore que savant, Mohammed ben Ali, surnommé *Ibn No'man*, tenait école à Basrah du vivant du Seïd. Cet Ibn No'man, que les orthodoxes

<sup>1</sup> Zobeir, fils de Bekkar; cf. *Prairies d'or*, t. V, p. 181, et Schahristani, t. I, p. 111. Dans la notice spéciale que l'*Aghani* consacre à Koteyir, t. VIII, p. 27 et suiv. il est dit positivement que ce poète était de la secte keïsanite et qu'il professait publiquement la croyance au *redja'uh* ou retour à la vie. On s'explique ainsi comment certaines poésies du Seïd ont pu lui être attribuées, et réciproquement. Koteyir mourut l'an 105 de l'hégire. (Cf. *Journal asiat.* novembre-décembre 1873, p. 454.)

flétrissent de l'épithète de *Satan du portique* par opposition aux Schiïtes, qui le nomment le *fidèle du portique*, avait d'abord adopté les théories religieuses de Hischam ben Malek et s'était rangé parmi les disciples de l'imam Dja'far Sadik. Mais, plus tard, il fonda une école indépendante qui porte le nom de *no'manite* en souvenir de son fondateur. Il rejetait la prescience divine et considérait la destinée comme l'accomplissement de la volonté humaine agissant sous la main de Dieu. Il inclina ensuite aux doctrines anthropomorphistes et finit par tomber dans un athéisme mitigé<sup>1</sup>.

Lorsqu'il se rencontra avec Seïd Himyari, cet Ibn No'man avait dépassé la thèse de l'imamat, ou du moins les droits du *fils de la Hanéfite* à cette dignité suprême lui paraissaient des plus contestables. La discussion fut vive; le Seïd mit toute sa science de controversiste, toute son imagination de poète au service du dogme keïsanite; mais il avait devant lui un dialecticien redoutable. Ibn No'man renversa l'échafaudage de ses preuves, le réduisit au silence, en un mot, remporta sur lui une victoire complète. Dès le lendemain, le poète, pour venger la défaite infligée en sa personne au sectaire, composa la fameuse *kaçideh* dont on a conservé le fragment suivant :

<sup>1</sup> Voir les détails que Schahristani donne sur cette secte, t. 4, p. 143. On trouve dans le *Fihrist*, t. I, p. 175, une liste de livres de controverse composés par Ibn No'man; quant au surnom *Satan du portique*, je n'en ai trouvé l'explication nulle part.

الا يا ايتها الجدل المعنى  
 لنا ما نحن ويحك والعناء  
 أتبصر ما تقول وانت كهمل  
 ثراك عليك من ورع رداء  
 الا ان الأئمة من قريش  
 ولاة الخلق اربعة سوا  
 على والثلاثة من بني  
 هم اسباطه والاصبياء  
 فاني في وصيته اليهم  
 يكون الشك منا والمرآة  
 بهم اوصاهم ودعا اليهم  
 جميع الخلق لو سمع الدعاء  
 فسبط سبط ايمان وحلم  
 وسبط عيبتة كربلاء  
 سقا جدنا تضمته ملت  
 هتون الرعد مرتجز رواء  
 تظلم مظلمة منها عزال  
 عليه وتغتدى اخرى ملاء  
 وسبط لا يدوق الموت حتى  
 يقود الخيل يقدمها اللواء



من البيت المحجب في سِراة  
 سُراة لَقَ بينهمُ الاخاء  
 عصائب ليس دون اغتر اجلى  
 بمكة قائم لهم انتهاء

Ô disputeur, pour qui nous prenons tant de peine, à quoi bon ce souci de notre part ?

Réfléchis-tu seulement à ce que tu dis, toi qui es dans la maturité de l'âge et qui te pares du manteau de la piété ?

Mais, sache-le, les *imams* de Koreïsch, les ministres de la vérité sont au nombre de quatre et égaux entre eux :

Ali et trois de ses fils, petits-enfants du Prophète et ses héritiers.

Comment pourrions-nous mettre en doute et contester le testament qu'il fit en leur faveur ?

C'est pour eux qu'il a testé, c'est à eux qu'il a appelé tous les hommes. Que sa voix n'a-t-elle été entendue !

Un des *sibt* (petits-fils) est le dépositaire de la foi et de la mansuétude, l'autre *sibt* repose à Kербелâ<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Il s'agit, comme on le voit, de Haçan et de Huçein, que les Keïsanites modérés acceptaient comme héritiers successifs de la qualité d'imam. Le troisième *sibt*, auquel il est fait allusion quelques vers plus loin, n'est autre que le *fils de la Hanûfite*, l'incarnation d'Ali, le symbole momentanément invisible, mais toujours vivant de la dignité suprême que les Schiïtes nomment *imamat*. Il semblerait résulter des expressions employées par Schahristani que le Seïd fut un des principaux propagateurs du dogme désigné par les termes techniques *العُودَة* et *الغَيْبَة*, c'est-à-dire l'absence et le retour. Une anecdote assez plaisante, citée par l'*Aghani*, p. 8, vient à l'appui de cette opinion. Un homme aborde le Seïd et lui dit : « On prétend que vous *propages* partout la croyance au *redja'a* (retour à la vie) ; est-ce vrai ? — Parfaitement vrai. — Eh bien, reprend cet homme, prêtez-moi quatre cents dinars, je m'engage à vous les rendre dans une existence ultérieure. — J'y consens, réplique Seïd, et je suis

Que sa tombe soit rafraîchie par des nuages bienfaisants  
où retentit le grondement cadencé du tonnerre!

Qu'une nuée la couvre de son ombre et qu'une autre nuée  
lui donne la fraîcheur de sa pluie!

Quant au troisième *sibt*, il ne mourra pas avant d'avoir  
conduit ses cavaliers précédés de l'étendard du Prophète,

Sortant de sa demeure cachée, et entouré de ses partisans  
(hérétiques) qu'unissent des liens fraternels.

Cette troupe, où chacun a son signe de noblesse, ne s'arrê-  
tera qu'à la Mecque, etc.

Dans un autre fragment de la même élégie, re-  
cueilli par Maçoudi, le dogme du *retour* est exprimé  
plus explicitement. Je me borne à en donner la  
traduction ci-jointe<sup>1</sup>:

Ce fils se dérobe à tous les yeux, pendant un laps de  
temps; il se cache dans la vallée de Radhwa où coulent l'eau  
et le miel...

Ô vallée de Radhwa, que devient celui que tu dérobes à  
nos yeux et dont l'amour trouble notre raison?

Jusques à quand et combien de temps durera notre at-  
tente, ô fils du Prophète, toi qui vis nourri par Dieu?

même disposé à vous en prêter davantage; mais j'y mets une condi-  
tion. Donnez-moi la garantie que vous renaltrez dans le corps d'un  
homme. — Pourrait-il en être autrement? dit le mystificateur. —  
Oui certes, vous pouvez revenir dans le corps d'un chien ou d'un  
pore, et alors adieu mon argent. » Ce disant, Seïd s'éloigne laissant  
son adversaire interdit.

<sup>1</sup> Le texte de ce passage se trouve dans le tome V, p. 182 et 183,  
des *Prairies d'or*. La vallée de Radhwa citée dans les vers qui suivent est  
située au fond d'une montagne du même nom, près de Yanbo, entre  
cette ville et Médine. L'aspect mystérieux de ce vallon, ses grottes,  
ses gorges boisées se prêtaient bien à la légende de l'imam caché. (Voir  
aussi Yakout, s. v. *رضوى*.)

.....  
 Ô *Waçi* (légataire d'Ali) pour qui je donnerais ma vie,  
 qu'il est long ton séjour dans cette montagne!

On persécute ceux de nous qui t'implorent, ceux qui te  
 proclament Khalife et Imam.

Tous les peuples de la terre comptent soixante et dix  
 années pour la durée de ton absence:

Non, le fils de Khawlah n'a pas goûté le breuvage de la  
 mort, la terre ne recèle pas ses dépouilles;

Il veille au fond du val Radhwa au milieu des entretiens  
 des anges.

Quand on a lu de pareils vers où la profession  
 de foi du Keisanite s'affirme si nettement, on ne  
 s'explique pas comment certains écrivains, presque  
 contemporains du Seïd, ont pu le considérer comme  
 appartenant à la secte des Dja'farites<sup>1</sup>. Cette opi-  
 nion, si invraisemblable qu'elle fût, se propagea  
 pourtant et assez rapidement. Ceux qui la soute-

<sup>1</sup> Cette secte, une des subdivisions de l'école imamite, reconnais-  
 sait la qualité d'imam, dans le sens schiite du mot, à Dja'far Sadik,  
 fils de Mohammed Bakir et petit fils de Zein el-Abidin. Le modeste  
 et pieux Dja'far, dont ces novateurs avaient pris le nom en lui attri-  
 buant les prérogatives presque divines du titre d'imam, était loin  
 d'encourager les exagérations théologiques et mystiques de ses par-  
 tisans (voir ci-dessus, p. 193). Du fond de sa retraite, à la Mecque  
 comme à Koufah, il gémissait en voyant le péril que les doctrines  
 nouvelles faisaient courir à l'orthodoxie musulmane. Dans toutes les  
 questions qui passionnaient ses contemporains, le libre arbitre, l'o-  
 rigine du Koran, etc., il se maintint dans le juste milieu, à égale  
 distance du fatalisme et de la doctrine plus libérale des Montazélites.  
 (Cf. Schahristani, t. I, p. 124.) Tout au plus peut-on lui reprocher  
 d'avoir développé chez ses adeptes le goût des explications allégo-  
 riques appliquées au Koran et d'avoir favorisé ainsi les aberrations  
 des Ismaélites.



naient en donnaient comme preuve, soit cet hémistiche presque barbare :

تَجَعَّفْتُ بِاسْمِ اللَّهِ وَاللَّهُ أَكْبَرُ

Je suis Dja'farite, au nom de Dieu, Dieu est grand<sup>1</sup>  
ou bien le distique suivant :

يَا رَاكِبًا حَوِ الْمَدِينَةَ جَسْرَةً  
عَذَابُهَا تَهْوِي بِهَا كُلُّ سَبَّةٍ سَبٍ  
إِذَا مَا هَذَاكَ اللَّهُ لَا قِيَتَ جَعْفَرًا  
فَقُلْ يَا أَمِينَ اللَّهُ وَأَبْنِ الْمَهْدَبِ

Cavalier qui te diriges vers la Mecque monté sur une chameille grande et robuste, franchissant avec rapidité les longues solitudes,

Lorsque (Dieu te guide!) tu rencontreras Dja'far, dis-lui :  
Ô confident de Dieu, ô fils de l'homme sincère, etc.<sup>2</sup>

Déjà, un bon juge en matière de style, Ali, fils de Nawfeli, avait soupçonné le caractère apocryphe de l'hémistiche cité plus haut : « De pareils vers, dit-il, ne paraissent pas appartenir au Seïd. La diction pure et élégante de ce poète répudie une expression telle que *tedja'fartou*<sup>2</sup>. » Mais un témoignage encore plus sûr, celui d'un des deux rhapsodes, ne laisse subsister aucun doute à cet égard.

<sup>1</sup> *Mouheddeb*, c'était le surnom donné à l'imam Bakir, père de Dja'far.

<sup>2</sup> *Prairies d'or*, t. V, p. 184.

Abou Daoud Suleïman (voir ci-dessus, p. 181), après avoir affirmé que le poète mourut fidèle à ses doctrines keïsanites, ajoute : « Quant aux vers qui pourraient le faire considérer comme Dja'farite, ils sont l'œuvre d'un certain Kaçem qui fut au service de Seïd en qualité d'écuyer. Pour leur donner plus de valeur, cet homme ne craignit pas de les attribuer à son maître, et, plus tard, des personnes qui ignoraient cette circonstance, propagèrent la même version <sup>1</sup>. »

A l'assertion qui précède il faut joindre celle d'Ismaïl « fils du magicien, » le second rhapsode et probablement l'ami de notre poète. C'est par là que nous terminerons cette notice. Dans une réunion littéraire où se trouvait Ismaïl, quelqu'un déclara que le Seïd, sur la fin de sa vie, avait abandonné la secte des Keïsanites pour se rallier à celle des Dja'farites. Ismaïl opposa une dénégation formelle à cette opinion; il démontra que les poésies connues sous le nom de *dja'faryeh* et attribuées au poète n'étaient pas de lui, et qu'elles ne furent composées et mises en circulation qu'après sa mort. Enfin Ismaïl ajouta, sous forme de conclusion, le récit que voici : « Je me trouvais pour la dernière

<sup>1</sup> Les Schiites duodénaires, considérant la secte keïsanite comme une hérésie, s'empressent de compter Seïd Himyari parmi les Dja'farites. Ainsi les biographes persans, cités par l'auteur du *Medjalis*, admettent d'un commun accord la conversion du poète aux croyances dja'farites, et attribuent ce résultat aux entretiens qu'il eut avec l'imam Sadik. Mais ils ne peuvent appuyer leur dire sur aucune preuve historique.

fois chez Seïd Himyari trois jours avant sa mort. Quelqu'un venait de lui enseigner une tradition qui avait conservé les paroles suivantes du Prophète adressées à Ali : « Tu auras un petit-fils qui viendra au monde quand je n'existerai plus; je lui donne dès à présent mon nom et mon surnom<sup>1</sup>. » Le Seïd, malgré son extrême faiblesse et les souffrances auxquelles il était en proie, recueillit avec un respectueux attendrissement cette preuve nouvelle de la pureté des croyances auxquelles il avait voué sa vie. Pour la dernière fois, il invoqua sa muse et composa ces vers qui furent comme son testament religieux et l'inspiration suprême de son génie :

أشأقتك المنازل بعد هند  
ومربعها وذات الدلّ دعد  
منازل افقرت منهنّ تحت  
معالمهنّ من سيل ورعد  
ورج حرجف تسقى فيها  
بساق التربّ لحم ما تسدى  
ألم يبلغك والانبياء تنمى  
مقال محمد فيما يؤدى

<sup>1</sup> C'est-à-dire Mohammed Abou 'l-Kaçem. Tel était en effet le nom et le surnom du fils de la *Handfite*. Il est à peine besoin d'ajouter qu'elle ne figure dans aucun recueil authentique de l'école traditionnelle.



الى ذى علمه الهادى على  
 وخولة خادم في البيت تردى  
 ألم تر ان خولة سوف تأتي  
 بوارى الزند صاقي اللحم نجد  
 يفوز بكذبتى وأسمى لائق  
 نحلثها هو المهدى بعدى  
 يغيب عنهم حتى يقولوا  
 تضمنه بطيبة بطن لحد  
 سنين واشهرًا ويرى برضى  
 بشعب بين امار واسد  
 مقيم بين آرام وعين  
 وكفان تسرح خلال ريد  
 تراعيها السباع وليس منها  
 ملاقيهن مفترسًا بحدة  
 امس به الردى فرجع طورًا  
 بلا خون لدى مرعى وورد  
 حلفت برب مكة والمصلى  
 وببيت طاهر الاركان فرد  
 بطون به الحج وكل عام  
 يحذر لديه وفد بعد وفد

لقد كان أبى خولةً غير شكٍ  
صفاءً ولايتى وخلوص ودى  
فما أحدٌ أحبَّ الىَّ فيها  
استروها ابوح به وابدى  
سوى ذى السوى احمد أو على  
ولا ازكى واطيب منه عندى  
ومن ذا يا أبى خولةً ان رمئنى  
باسمها المنية حين وعدى  
يذنب عنكم ويسد بما  
تثلم من حصونكم كسدى  
وما لى ان امر به ولكن  
أؤمل ان يؤخر يوم فقدى  
فادرك دولةً لك لست فيها  
بجبار فُوصف بالتعدى  
على قوم بغوا فيكم علينا  
لنعدى منكم يا خير معدى  
لتعد بنا عليهم حيث كانوا  
بغور من تهامة أو بنجد  
إذا ما سرت من بلد حرام  
الى من بالمدينة من معدى

وما ذا غرهم والجبر منهم  
 باشوس اعصل الانياب ورد  
 وانت لمن بني وعدا واذا  
 عليك الحرب واسترداك مرد

Regrettes-tu encore ces demeures après le départ de Hind, et ce campement où elle demeurait au printemps avec la coquette Daad ?

Demeures abandonnées par elles et dont les torrents et les orages emportent les derniers vestiges ;

La bise y soulève des flots de poussière et achève l'œuvre de destruction<sup>1</sup>.

N'es-tu pas informé, et pourtant les nouvelles se propagent ; n'es-tu pas informé des paroles que Mohammed adressa

Au dépositaire de sa science, au guide du salut Ali, tandis que Khawlah remplissait les fonctions de servante dans sa demeure ?

« Sache (lui disait le Prophète) que bientôt Khawlah te donnera un fils au caractère généreux, un brave<sup>2</sup>, un héros.

« Il se glorifiera du nom et du surnom dont je l'ai doté, et il sera le *mehdi* après moi. »

Il vivra longtemps ignoré des hommes, et ils le croiront couché au fond du tombeau à Tibah<sup>3</sup>.

Les mois et les années s'écouleront, et on le verra dans le vallon de Radhwa, au milieu des panthères et des lions.

<sup>1</sup> Les deux premiers vers de cette ode furent mis en musique par Ma'bed ou par d'autres musiciens : les traditions citées par l'Aghani sont fort contradictoires sur ce point.

<sup>2</sup> Littéralement : qui allume le foyer pour préparer le repas de ses hôtes et qui protège leur repos à l'ombre de sa tente.

<sup>3</sup> Le mètre exige cette forme au lieu de *Tayibah* qui est le surnom ordinaire de Médine. On sait qu'une tradition plaçait dans cette ville le tombeau du fils de la *Handéte*. (Voir ci-dessus, p. 166.)



Autour de lui, gazelles blanches, taureaux, jeunes autruches circulent au milieu des lions.

Les bêtes féroces les épargnent et ne cherchent pas à les déchirer de leurs griffes;

La mort respecte leur hôte, et ces animaux paissent tranquillement au milieu des pâturages et des fleurs.

Je le jure par le maître de la Mecque, de l'oratoire et de la maison sainte aux piliers consacrés,

Autour de laquelle circulent les pèlerins et où chaque année les députations se succèdent,

Je le jure, le fils de Khawlah est, sans aucun doute, l'objet de ma vénération la plus pure, de mon amour le plus sincère.

Personne ne m'est plus cher que lui, soit que je recèle dans mon cœur, soit que je divulgue cet amour;

Personne, sauf Ahmed le Prophète inspiré ou Ali, ne m'inspire plus de tendresse et un plus vif attachement.

Et qui donc, ô fils de Khawlah, dût la mort me percer de ses traits, dût le terme de ma vie arriver,

Qui donc défendrait votre abord et réparerait les brèches faites à vos remparts, comme je le fais moi-même?

Que m'importe si j'y laisse ma vie? Mais non, j'espère que ma dernière heure sera retardée,

Et que j'atteindrai ton règne exempt de violence et dont personne n'accusera les rigueurs<sup>1</sup>.

Tu triompheras de ceux qui nous persécutent à cause de vous, et qui veulent nous détourner de vous, qui êtes le meilleur des refuges.

Tu nous placeras au-dessus d'eux, partout où ils seront, dans les profondeurs du Tehamah et sur les plateaux du Nedjd.

Lorsque, sortant du territoire sacré, tu te montreras aux fils de Maadd réunis à Médine.

<sup>1</sup> Allusion à la formule pour ainsi dire liturgique par laquelle toutes les sectes schiïtes, sans exception, annoncent le retour de leur imam : « La terre sera remplie de sa justice comme elle est remplie aujourd'hui d'iniquité. »

Quelle illusion est la leur ! Ils savent pourtant que tu es un lion fauve, au regard torve, aux dents acérées ;

Ils savent que les ennemis révoltés contre toi, ceux qui attisent la guerre et ont juré la mort, périront sous tes coups.

Telles sont les données que nous avons pu recueillir sur un poète que le rigorisme de l'orthodoxie musulmane a condamné à un oubli immérité. Doué par la nature d'une imagination féconde et enthousiaste, né à une époque où les grandes traditions de la poésie anté-islamique étaient encore vivaces, Seïd Himyari avait sa place marquée parmi les plus illustres. Mais les écarts de sa vie, d'une part, les injures qu'il prodigua, d'autre part, aux trois premiers khalifes et aux noms les plus vénérés dans l'entourage du Prophète l'ont fait déchoir du rang qu'il devait occuper. Quelques érudits exempts de fanatisme, comme Maçoudi et Abou'l-Paradj Isfahâni, ont seuls rendu justice à son talent. Mais ni leur appréciation impartiale, ni les revendications tardives des écrivains schiïtes du xvi<sup>e</sup> siècle n'ont prévalu contre le verdict de la censure religieuse. La critique européenne devait une mention particulière à ce réprouvé de génie et à la secte dont il poétisa les bizarres aspirations.

---

NOUVELLES ET MÉLANGES.

---

*PROBEN DER VOLKSLITTERATUR DER TÜRKISCHEN STÄMME SÜD-SIBIRIENS*, gesammelt und übersetzt von Dr W. Radloff. 14 Theil. Texte en caractères russes<sup>1</sup>, accompagné de la traduction allemande. Saint-Petersbourg, 1872, in-8°.

Les lecteurs du *Journal asiatique* connaissent déjà l'existence de cette grande et importante publication, poursuivie avec tant de zèle et de compétence par le savant docteur Radloff. Grâce à lui, nous avons à notre disposition un recueil des plus précieux pour l'étude des différents dialectes de la langue turke et pour la connaissance des mœurs, des usages, des préjugés, des superstitions des nombreuses peuplades qui les parlent. On y trouve quantité de mots qui manquaient encore dans les dictionnaires, et dont plusieurs sont de pure origine ouïgoure, des tournures grammaticales d'une forme tout à fait primitive, des locutions que ne connaît plus ou que n'a jamais connues le dialecte ottoman. Quant aux légendes qui font le sujet de la plupart de ces chants et récits, il n'y en a que peu d'originales, si je ne me trompe. On y reconnaît facilement, soit une origine indienne ou boudhique, soit une origine musulmane, comme c'est le cas le plus saillant dans le volume qui nous occupe. Ce qui est bien certain, c'est que plusieurs des scènes merveilleuses qui

<sup>1</sup> Il est à regretter que le docteur Radloff n'ait pas publié le texte en caractères orientaux. Les mots turcs des dialectes sibériens, souvent défigurés par la prononciation locale, sont parfois très-difficiles à reconnaître sous l'enveloppe des caractères russes. Il m'en a coûté beaucoup de peine pour en faire la transcription.



se déroulent sous nos yeux viennent de l'Inde, d'où elles ont passé dans le reste de l'Asie et même en Europe, à l'aide de recueils qui nous sont plus ou moins connus. Sans poursuivre plus longtemps ce préambule, je vais présenter au lecteur quelques extraits qui le mettront à même de juger de l'intérêt que peut offrir l'étude de ces textes publiés pour la première fois.

Les documents que renferme le quatrième volume publié par le docteur Radloff sont relatifs aux penplades turkes qui habitent dans le bassin de l'Om, sous le nom de *Baraba*, et à celles qui sont fixées dans le bassin de l'Irtich et de la Tobol sous les noms de *Tatares-Tarlyk*, *Tobolyk*, *Tūmalyk*, toutes se rattachant par leur origine aux *Teleutes* de l'Altaï. Comme on le pense bien, la pureté primitive de la langue turke s'est altérée dans leur bouche, au milieu d'étrangers, loin de leur pays natal, n'ayant pas pour fixer l'orthographe des mots et leur vraie prononciation le secours de l'écriture et de l'imprimerie, mais ne possédant, pour la plupart du temps, que des récits conservés dans la mémoire des vieillards, semblables aux *riwâi* des Arabes. C'est donc de véritables dialectes qu'il s'agit, et je crois devoir conserver dans ma transcription, sauf quelques exceptions, la prononciation défectueuse, telle qu'elle a frappé les oreilles du docteur Radloff. Je commencerai par citer le début d'une légende racontée dans le dialecte des *Baraba*, page 5 du texte.

### التين جياى

بیر بیرده بیر امیشکانیندی اوج اوغلی<sup>1</sup> بار بولغان کیهو<sup>2</sup> اوغلی  
کولچو بولغان امیشکا کیهو اوغلغا آیتتی سین کونده تک  
یاتیرمین ایشلر سین یوق ندی سین کولکه باریب قیدیس

<sup>1</sup> La transcription russe porte *уау*, d'où il ressort clairement que les *Baraba* dissimulent presque entièrement le *ع* dans la prononciation, comme on le fait à Constantinople.

<sup>2</sup> Pour *کوجولی*.

كوت تدى كيهو اوغلى كيتتى قيديس كوتكولو الاج اليب  
 كيتتى باريب قودوق تيشتى الاجين سوغا توشوردى بير باليق  
 قايتى الاجينه تارتيب السا التين قيزماقلى چباق قايتى  
 ييكيت اى اغيبيلا سوتقالى ايتتى چباك آيتتى يوق ييكيت  
 مينى سوقيا مين بير نرسكه يارين تدى نيجهيك ياريسين  
 تيت چباك آيتتى بير نرسكه كوك بولسا سكا سين آيت  
 بير خداينيك بوپوروغيبيلال التين چباك قوپوروغيبيلال  
 اى آيتسانك كوكيكنى قيلين مينى بوشات اندى ييكيت  
 بوجياكنى سوغا قايرا بوشاديب ايدى قايتتى اوينه كولونه  
 تاغى ياقيب ايدى ايكي اغاسى نهمكه كيتكالى جايلاندى  
 كوكچو سورايدى قايدا كيتتينيكلار تدى اغاسى آيتتى قان  
 بوماچ ايديب يات ايكي اغا كيتتى بوماچقا كوكچو انان  
 سونك بير چاناق جايلادى قان نينك بوماچينا بارامين تيب  
 بيكوركا اوزونونك ايلغيسى يوق چاناغينا اولتودى دا آيتتى  
 بير خداينيك بوپوروغيبيلال التين چباك قوپوروغيبيلال

### كيت چاناق

چاناق اى يوق بوروب كيتتى قان نينك بيجه نينه باردى

### LE TCHEBAK<sup>2</sup> D'OR.

• Dans un certain pays, vivait un vieillard qui avait trois

<sup>1</sup> يات، accolé à un verbe, indique la continuité de l'action, comme en marque l'actualité.

<sup>2</sup> C'est le *Cyprinus idburnus*, sorte de goujon noir qui existe dans tous les lacs sablonneux et pierreux de la province d'Isetsk et dans d'autres contrées de la Sibérie; il est d'un goût exquis, mais plein d'arêtes. (Conf. Pallas, édit. in-4°, t. II, p. 109 et 142, où ce poisson est nommé tchebak, T. IV, p. 291, il mentionne la présence de ce poisson dans les eaux de la Daourie.)

fils, dont le plus jeune était simple d'esprit. Son père lui dit : « Tu restes sans bouger toute la journée à ne rien faire ; va au lac et rapporte-nous une perche. » Le jeune homme prit un hameçon et partit. Après avoir creusé un trou dans la glace, il descendit son hameçon dans l'eau. Un poisson mordit. Lui, retirant l'hameçon, vit qu'un tchebak aux écailles d'or y avait mordu. Comme il se disposait à le frapper avec un morceau de bois, le tchebak lui dit : « Jeune homme, ne me frappe pas, je suis bon à quelque chose. — Et à quoi peux-tu être bon ? — Quoi qu'il te faille, prononce ces paroles : Au commandement du Dieu unique, par la queue du tchebak d'or, et sur-le-champ je ferai ce que tu désires ; relâche-moi donc. » Le jeune homme remit le tchebak dans l'eau et revint chez lui, où il se coucha sur la cendre qui lui servait de lit. Ses deux aînés se disposèrent à sortir. « Où allez-vous donc ? leur dit-il. — Chez le khan, qui est en train de célébrer la fête de la moisson, » et tous deux partirent. Alors le simple d'esprit disposa un traîneau dans l'intention de se rendre aussi à la fête. Comme il n'avait pas de cheval pour fournir la course, il s'assit sur son traîneau et dit : « Au commandement du Dieu unique, par la queue du tchebak d'or, marche, traîneau, » et aussitôt le traîneau se mit à marcher sans cheval et se rendit à l'endroit où se faisait la récolte. »

Ce pauvre abandonné, qui reste sur la cendre, tandis que ses frères plus heureux sont invités à une fête, ne rappelle-t-il pas notre Cendrillon, et ce petit poisson, qui demande la vie et s'engage en échange à donner à son sauveur tout ce qu'il pourra désirer, ne fait-il pas penser à cette bonne fée qui, sous la forme d'une carpe, se pâmail au soleil et allait mourir sans l'intervention du jeune Avenant<sup>1</sup> ?

<sup>1</sup> Voyez l'histoire de la Belle aux cheveux d'or, dans les contes de M<sup>me</sup> d'Aulnoy. Dans le deuxième volume de la collection du docteur Radloff, p. 443, on trouve un conte qui rappelle celui de la Biche au bois ; idem, p. 180, un autre qui rappelle celui du Petit Poucet, et, dans le 3<sup>e</sup> volume, p. 55,



Nous retrouvons encore la même idée, celle d'une bonne action largement rémunérée plus tard, exprimée d'une manière identique dans un conte qui a pour titre *Khodja-Sultan*, où on lit, page 396 :

کیتى بیکیت کول ایناک بیلان بیر قیرغا چیقیب بارغان  
بالیق قا اوچرادى بو بالیقنى اهامم تیب باهقا سوقما بو بالیق  
آیتى سوغا توشورمینی بیرای چاقنا یاخشیلیقم تیکر سنکا  
بالیقنى توشوردی بالیق یوزوب کیتى

« Le jeune homme partit. Comme il cheminait sur le bord du lac, il rencontra un poisson. Il se disposait à le frapper à la tête pour le manger ensuite, lorsque le poisson lui dit : « Remets-moi à l'eau; un jour il t'en reviendra du bien. » Il laissa aller le poisson, qui s'éloigna à la nage. »

Citons maintenant un apologue qui a pour but de nous prémunir contre les dangers d'une ambition mal digérée et d'une précipitation à atteindre le résultat, avant d'en avoir suffisamment préparé les moyens. On le lit, page 211, et il est raconté dans le dialecte des Tatars qui habitent près de l'embouchure de l'Ichim, l'un des affluents de la rive gauche de l'Irtich.

بیر کیشی قویان اتقالی کیتى میلنیقین قولینا الدی قویاننى  
اتقالی کوزاتتى اوز اوزونه آیتى بو قویاننى اتسام ایتمین  
اهسام قیردیمین ساتسام اول قچهغا بیر تارق بالا السام انی  
بازیرسام اندان بالا چیخسا انی ساتسام بیر بوزاو الارمین اول  
بوزاو اولعایسا بوزاولاسا انی ساتیب بیر بییه الارمین اول بییه

sous le titre de «*اوتروك اولناك*» *Chanson-mélangée*, une pièce qui fait penser à l'*Histoire réridique* de Larcien.

قولونلاسا انى ساتيب بچه الارمين اول بچه دان بالا نوسا  
 اوزامغا چيقيپ اويناسا بالالارمان شيات سوقيشا ارتيق سوز  
 آيماس ايدم هوت كافر اى تيب آيتير ايدم بو سوزين آيتيب  
 اياغيهان تيبتي قوبان قاچيب كيتتى

« Un homme sortit pour tirer un lièvre. Il prit avec lui son fusil et se mit à l'affût, prêt à tirer. Il se dit en lui-même : Je vais tuer ce lièvre, en manger la chair et en vendre la peau. De l'argent que j'en ferai j'achèterai une jeune poule que je ferai couvrir. Je vendrai ses poulets et me procurerai une génisse. Devenue grande elle vèlera, et, du produit de son veau, j'acquerrai une pouliche. Elle mettra bas à son tour et me mettra à même d'acheter une femme qui me donnera un fils. Celui-ci sortira dans la rue pour jouer et se battra avec les autres enfants. Ce que voyant, je me bornerai à leur crier : Fi donc, vauriens ! A ces mots il frappa du pied la terre, et le lièvre s'ensuit. »

N'est-ce pas là l'histoire de la laitière et du pot au lait, de l'homme qui a vendu la peau de l'ours avant de le tuer, et de ce pauvre niais des *Mille et une nuits* qui, oubliant la réalité au milieu des rêves de son imagination surexcitée, casse d'un coup de pied la verroterie dont se composait toute sa modeste fortune ?

Plus loin, page 286, nous lisons, dans le dialecte des Tatars de la Tobol, l'histoire de deux amants, Taïr et Saoura, qui rappelle la funèbre aventure de Pyrame et Thisbé; car Saoura, désespérée de la mort de celui sans lequel elle ne

<sup>1</sup> Pour توغسا, encore un exemple de l'éision du ع dans la prononciation.

<sup>2</sup> Conf. l'Histoire du cinquième frère du barbier, t. II de la 2<sup>e</sup> édition du Caire, p. 141, où on lit : ثم رفس اخى برجله فجامت فى قفص : الزجاج مكان فى مكان مرتفع فنزل على الارض فتكسر كل ما فيه

saurait vivre, presse son cadavre dans ses bras et s'égorge sur ce cadavre<sup>1</sup>. Mais l'amour qui les unissait tous deux se manifeste encore, dans les tombes où chacun d'eux repose séparément, d'une manière qui nous fait penser involontairement à la charmante légende de Philémon et Baucis<sup>2</sup>.

قىرىق كۈن نان سۈنك چىقسالار الله نىنك پىرمانى مېنان تايبىر  
باش ياغىندان بىر ترك اوسىبتى ساورانىنك باش ياغىندان  
بىر ترك اوسىبتى ساورانىنك باش ياغىندان اوسكان ترك  
نايبىرىنك باش ياغىندان اوسكان ترك الله نىنك پىرمانى مېنان  
بالقاعىب توزۇبتى تىنكىز اشا بو ترك نىنك باغىندا لككىمىنان  
بلبل اويناب ياتىر قاراسالار تايبىر پادشاه مېنان ساروا يانېب

«Quand on revint au bout de quarante jours, par un commandement d'Allah, un peuplier avait poussé auprès de la tête de Taïr et un autre auprès de la tête de Saoura. Celui qui avait poussé auprès de la tête de Saoura et celui qui avait poussé auprès de la tête de Taïr se tenaient entrelacés au-dessus du lac par un effet de la toute-puissance de Dieu.

- <sup>1</sup> «His tamen amborum verbis estote rogati,  
«O multum miserieque sui illiusque parentes;  
«Ut quos certus amor, quos hora novissima junxit,  
«Composui tamulo non invidetis eodem.»

.....  
Dixit, et aptato pectus mucrone sub iugum,  
Incubebat ferro, quod adhuc a cervice tepebat.

Ovide, *Métamorphoses*, liv. xv.

- ..... frondere Philémona Baucis,  
Baucida compexit senior frondere Philémon.  
Jamque super geminos crescente cacumine vultus,  
Motus, dum licuit, reddebant dicta: «Valeque,  
«O conjux», dixere simul; simul abdita texti  
Ora frater. Ostendit adhuc Tyaneus illis  
Iaculo de gemino vicinos corpore truncos.

Ovide, *Métamorphoses*, liv. xvii.

Et La Fontaine :

Baucis devient tilleul, Philémon devient chêne.



Sur la cime de ces peupliers se jouaient les cigognes et les rossignols, et on y voyait se promener Tair le pādichâh et Saoura. »

On trouve, à la page 9 du texte, un passage que je ne puis m'empêcher de citer et qui est ainsi conçu :

كوچوم خان تو بالدا بير كىچى وقت توردى اوردى اوروس بيرينينيك  
ياداعايدان قاجيب اوج اوغرى كىلدى الارنى باغلاب بوروكان  
كىشى نىنك ادى يارماق بولغان اول يارماق كوچوم خان غا  
كىلدى بولارنىنك تىلين هچ كيم بىلهدى اوروسلار الارنىنك  
تىلين بىلهدى الار كوپ تورغانما از تورغانما تىلين انكغاريپ  
بىلدىلار يارماق خانغا كىلدى ايتتى كوچوم خان منكا بير  
بوغا تريسينينك سورلوكى بير بير تدى كوچوم خان سلطانلار  
ياخشىلارين يىغدى انلاردان مصلحت سوراى ياخشىلارى  
ايتتى بير بوغا تيريسى كىنكلىكى بير كوپ ايماس انجايير  
بيوايك تدى يارماق بير بوغا تريسين بوتون الدى اتى يىنكى  
يىنناى اوق نىلدى توكوروك سوزدى الداب ياتىپ بير  
كوب الدى

« Kutchum-Khan séjourna quelque temps sur les bords de la Tobol. Trois voleurs, qui fuyaient devant le pādichâh du pays des Russes, arrivèrent, ayant à leur tête un homme appelé Yermak. Celui-ci vint trouver Kutchum-Khan. Personne n'entendait la langue de ces hommes, les Russes eux-mêmes n'y comprenaient rien. Mais eux, après être restés là un certain temps, acquirent la connaissance du langage de Kutchum-Khan. Yermak se rendit donc chez le Khan et lui dit : « Kutchum-Khan, donne-moi un territoire de l'étendue d'une peau de bœuf. » Le Khan assembla les principaux d'entre les sultans et les consulta sur ce qu'il falloit faire.

Eux répondirent : « Un territoire de la largeur d'une peau de bœuf n'est pas une affaire; donnons-le lui. » Yermak prit une peau de bœuf tout entière, la découpa en forme d'une belle corde, traça un cercle et, par cette ruse habile, acquit un grand territoire. « On retrouve ici le procédé qui avait été mis autrefois en pratique par Didon et dont parle Virgile dans le 1<sup>er</sup> livre de l'*Énéide*, v. 371, lorsqu'il dit :

Mercatique solum, facti de nomine Byrsam,  
Taurino quantum possent circumdare tergo.

Le même fait est encore raconté page 107 du texte, où le célèbre Yermak<sup>1</sup>, le Cosaque qui a été le fondateur de la puissance russe en Sibérie, n'est plus traité de voleur, mais de « jeune garçon russe, » *اوزوس بالا*, et p. 141, où on lit :

اول کون فی یارماقی ایچکا تازکی قایش تیلکان اندان سونک  
قاییتعان ییرکا اغاج حاجیب<sup>2</sup> بیر اوجین بایلاب<sup>3</sup> « تیکاراک  
بیر اولجاب الغان

« Yermak découpa ce cuir en une courroie mince et fine. Ensuite il enfonça en terre un morceau de bois muni de la courroie qu'il y avait attachée par un bout, et, mesurant un cercle, il se l'appropriâ. »

Je citerai maintenant un passage qui se rencontre page 123 et fait partie d'une légende intitulée : *اوقرغان بالا* « l'Enfant qui a étudié, » racontée dans le dialecte des Tatars de Toura, sur le cours inférieur de l'Irtich, entre Omsk et Tobolsk. La scène, toute fantastique, se passe entre un molla et une jeune fille :

نیجه وقت سونک مولا فیزنینک اویونه اینیب کیلدی قیز قولین

<sup>1</sup> C'était un chef cosaque, né au milieu du xvi<sup>e</sup> siècle, sur les bords du Don. Le souverain russe devant lequel il fuyait était Ivan IV.

<sup>2</sup> Pour *ساجیب*.

<sup>3</sup> Pour *باغلاب*.

چيغاناقا نيريب يوزوكنى كورسون نيب اولتوردى يوزوكنى  
مولا كوردى آينتى يوزوكنى مكا يير قيز آينتى مولا ايدن كه  
توش اوينا مولا ايدن كه توشى اوينادى اوينادى يىنتى كوچ  
مولانينك ايدى يوزوكنى يير تدى قيز قولين سوندى ما ال  
تدى قولين اويناب تاقى تارنپ الدى يوزوك يارما بولوب  
شاشيلپ كىنتى مولا خوراس بولوب كىنتى باياقى يارماق  
چييلادى بيدى بيراي يارمانينك قوش بولدى خوراسقا  
كيلپ تاپتى خوراسنينك باتى اوزولوب كىنتى

« Quelque temps après, le molla descendit à la maison de la jeune fille. Celle-ci s'assit, le bras appuyé sur le coude, de manière à laisser voir l'anneau. Le molla l'aperçut et lui dit : « Donne-moi ton anneau. — Molla, assieds-toi à terre et « jouons. » Le molla s'assit et joua tant et tant que sa force le quitta. « Donne-moi l'anneau maintenant. — Prends-le, » dit la jeune fille, en étendant le bras, qu'elle retira aussitôt tout en se jouant. L'anneau se changea alors en grains de blé qui se dispersèrent dans tous les sens. Le molla, devenu coq, se mit à becqueter les grains et à les avaler. L'un de ces grains se changea en oiseau et fondit sur le coq dont la tête fut arrachée du coup. » Je ne pousserai pas plus loin cette citation qui rappelle un passage des *Mille et une nuits*<sup>1</sup> où il est question également d'une lutte à coups d'enchantements entre un génie rebelle et une princesse très-versée dans l'art de la magie. Personne ne pourra douter que toutes ces légendes relatives à des transformations du corps en toute espèce d'objets animés ou inanimés ne sortent primi-

<sup>1</sup> Pour اوزوك.

<sup>2</sup> Le mot ايدن signifie « le plancher » par opposition au plafond.

<sup>3</sup> Au lieu de يارمانينك بيريسى.

<sup>4</sup> Tome I<sup>er</sup> de la deuxième édition du Caire; p. 55, dans le conte intitulé : حكاية الخيال مع البنات.



tivement de l'Inde, d'où elles se sont répandues dans le reste de l'Asie, et de là en Europe.

Le serpent a toujours joué un grand rôle dans les religions comme dans les légendes sorties de l'Asie. Nous le voyons apparaître dans l'Écriture sainte, dès les temps les plus reculés, comme personnifiant la ruse et la perfidie<sup>1</sup>. Plus tard, il devient le symbole du salut des Israélites victimes de sa morsure dans le désert<sup>2</sup>. Nous le retrouverons encore dans les *Mille et une nuits*, cachant soit un bon génie ou une fée bienfaisante quand il est blanc, soit un génie rebelle et mal-faisant quand il est noir<sup>3</sup>, trônant même au milieu de ses semblables et se sacrifiant, par un dévouement héroïque, au salut d'un autre. Le voici<sup>4</sup>, cachant sous sa forme un magicien qui a le don de transformation, dans un conte recueilli chez les Tatars établis au nord de la ville de Tara, page 124 :

اورتا يولدا ايكي ييلان سوقيشيب ياتير بيراي قارا بيراي اق  
ايكاي اولكان بولدى قايق شكلو قارا ييلان اق ييلاننى  
يىنكىيتى اق بيلان نىنك كوجوكى بيتكان ايكان بو يىكىيت  
يوكورروب ميلنغيخ قولينا الدى قارا ييلاننى اتتى قارا ييلان  
اولدى اق ييلان بير ادم بولوب كىيتتى بو ادم آيتتى ها  
يىكىيت مېنى اولومدان قوتقاردينك بو قارا ييلان مېتىنك  
ادق قولم ايدى مېن بير خان نىنك اوغلى ايدم يورو يىكىيت  
مېنىنك شهرمه بارايق

<sup>1</sup> « Sed et serpens erat callidior cunctis animantibus terræ... » (*Genèse*, III, 1.)

<sup>2</sup> « Fecit ergo Moyses serpentem anum, et posuit eum pro signo : quem cum percussu aspicerent, sanabantur. » (*Nombres*, XXI, 9.)

<sup>3</sup> Deuxième édition du Caire, t. I, p. 65, t. II, p. 171, dans le conte intitulé : *حكاية ابي محمد الكسلان مع الرهيد*.

<sup>4</sup> Deuxième édition du Caire, t. II, p. 489, dans le conte intitulé : *حكاية حاسب كرم الدين*, lequel conte paraît provenir en grande partie de sources juïques.



« Au milieu du chemin, deux serpents étaient en train de se battre; l'un noir, l'autre blanc; tous deux grands comme un bateau. Le noir avait le dessus sur le blanc, dont les forces étaient à bout. Le jeune homme accourut, saisit son fusil et tira sur le serpent noir, qui expira. Le blanc prit la forme d'un homme, s'éloigna du lieu du combat et dit : « Jeune homme, tu m'as sauvé de la mort. Ce serpent noir était mon esclave, et moi je suis le fils d'un khan. Marche, rends-nous à ma ville. » Dans les *Mille et une nuits*, c'est une femme échappée à un naufrage et réfugiée dans une île déserte, qui aperçoit un serpent noir luttant contre un blanc qu'il s'efforce de dévorer. Saisie de pitié, elle prend une pierre et écrase le noir. Le blanc disparaît et revient sous la forme d'une fée qui transporte à Bagdad sa bienfaitrice<sup>1</sup>.

Si l'art magique joue un grand rôle dans les *Mille et une nuits*, il n'est pas moins en honneur chez les Tatars superstitieux. Ceux qui se souviennent de « l'histoire du médecin persan et du jeune traiteur de Bagdad, » telle qu'on la lit dans la traduction de Galland, la reconnaîtront sans peine sous la forme que lui ont donnée les Tatars de la Tobol, page 223 :

بیر کونده بو شهرتینک پادشاه سی نینک قیزی حلوچی دان  
طعم ساتتی اول قیزینا عشقی توهنتی بیکیتمینک بیکیتم  
بازاردا تورالمادی اویغه قایتتی مولغا آیتتی ها مولا  
پادشاه نینک قیزی بو کون میندان طعم ساتتی مین ائی کوروب  
عشقم بو پادشاه نینک قیزینا توهنتی سوراسام پادشاه منکا  
بیرماس اول منکا تیکماسا اولومین مولا آیتتی مین منکا  
پادشاه نینک قیزی الیب قیلدین اغاجتان بیرکیتمینی قیلیمینی  
قیزی تونده کیلمیرکالی بو اغاجتان قیلغان کیشی تونده قیزی  
الیب کیلدی ایشیکینک قاسیندا تورغان سالدانلار

<sup>1</sup> Deuxième édition du Caire, t. I, p. 65.

ایبارغانین بیلما دی توند\* قیز بیکیقان یانتی ایرماسک  
 اغاجتان یاساغان کیشی قیزی اوینه ایلتی تون نینک سایی  
 بیکیق قیزی الیب کیلتوردی تون نینک سایی قایناردی هیچ  
 کیشی بیلما دی بیر نیچه وقت سونک خبر یوردیلار پادشاه غا  
 سننک قیزینک کومانی بولدی پادشاه آیتتی قیزیمشی الیب  
 کیلینک نیدی قیزین الیب کیلدیلار پادشاه سورادی ها  
 قیزیم کهدان کومانی بولدینک قیز آیتتی مین اوزم بیلایمین  
 تون نینک سایی بیر اغاجتان یاساغان کیشی مینی بیر بیکیق که  
 ایباردی بو بیکیقان یانامین پادشاه آیتتی بو کیشینی تسوق  
 کرک قیزینا بو یوردی لاق<sup>۱</sup> یاقتیروالی قولینا سین توند\* اول  
 اویغه ایبارسا سین اول اوییتینک ایشیک که قولینک فی سال  
 بیلکی قیلیب کیر تون بولدی قیزی تاقی ایباردی لار قیز  
 بیکیق تینک اوینه کیریپ قولین سالیپ ایشیک که بیلکی  
 قیلدی ایرتانیق قیزی قایناردیلار حلواجی ایشیک تهکی لاق فی  
 کوردی آیتتی اولار میز قیز ایشیک که لاق یاقتیردی اندی  
 اوبومیز بیلکی لی بولدی مولا آیتتی قورقا سین قولینکا لاق  
 یاقتیروا بولار اویلا نینک ایشیک که لاق سال تیدی بیکیق  
 باردی بوترا اویلار که لاق یاقتیردی پادشاه ایرتانیق ایستاتوکه  
 قاراول بیباردی بولار قاراسالار بوترا اویلار که بیلکی سالغان  
 قاراول لار قایتتی لار پادشاه غا آیتتی لار بیلکی لیک توکول بوترا  
 شهره بیلکی لی

\* Le mot لاق signifie proprement «de la cire à cacheter.» Comparez le mongol  «siegelwachs», et le mandchou  «épais», d'où le turk oriental لای «boue, argile.» M. Baillof traduit «Sich mit Lack die Hand zu beschmieren.»



« Un jour la fille du roi de cette ville acheta des douceurs chez un halvadji. Celui-ci devint amoureux de la jeune fille et, ne pouvant plus rester au bazar, rentra chez lui. Là il dit au molla : « Molla, la fille du roi est venue aujourd'hui m'acheter des douceurs; je l'ai vue et en suis devenu amoureux. Si je la demande à son père, il me la refusera, et si je ne l'obtiens pas, j'en mourrai. » Le molla lui dit : « Je veux te mettre en possession d'elle. » Il prit du bois et en fabriqua une statue pour aller chercher la jeune fille pendant la nuit. Effectivement cette statue de bois alla chercher la jeune fille à l'entrée de la nuit, sans que les soldats qui veillaient à la porte du palais s'aperçussent qu'on l'emmenait. Elle coucha avec le jeune homme. Le matin venu, la statue la reconduisit chez elle. Toutes les nuits le jeune homme la faisait venir ainsi et la renvoyait ensuite. Au bout de quelque temps on vint annoncer au roi que sa fille était enceinte. « Allez me la chercher, » dit-il. « De qui es-tu enceinte ? — Je ne saurais le dire. Toutes les nuits la statue de bois m'enlève pour me livrer à un jeune homme avec lequel je couche. — Il faut absolument s'en emparer. Enduis ta main de cire, et lorsqu'on te portera dans cette maison, n'y entre qu'après avoir appliqué ta main contre la porte pour y imprimer une marque. » La nuit venue, on emmena encore la jeune fille, qui eut soin, en y entrant, d'appliquer sa main contre la porte pour y faire une marque. Le lendemain matin on reconduisit la princesse. Le halvadji vit la cire qui était auprès de la porte et dit : « Nous sommes perdus. La jeune fille a appliqué de la cire contre la porte, et notre maison est reconnaissable à une marque. — Ne crains rien, dit le molla. Enduis ta main de cire et fais une marque sur la porte de toutes les maisons. » Le jeune homme alla donc et mit de la cire sur toutes les maisons. Dès le matin le roi envoya une garde pour rechercher le coupable. En faisant leur ronde, les soldats virent qu'on avait marqué toutes les maisons. Ils retournèrent auprès du roi et lui dirent qu'il était impossible de rien distinguer.

parce que chaque habitation dans la ville était marquée d'un signe. On reconnaît à ce dernier trait la ruse dont se sert la fidèle Morgane, dans le conte d'*Ali-Baba et des quarante voleurs*<sup>1</sup>, pour sauver son maître du danger dont le menacent ses redoutables ennemis.

Voici maintenant, puisé à peu près à la même source, un récit qui semble calqué sur celui des *Mille et une nuits* où il est raconté comment Sindbad le marin servit de monture au vieillard de la mer<sup>2</sup>. Notre héros s'appelle Djihan-Châh, et se trouve dans une île inconnue, où il a été jeté par les flots, à la suite d'un naufrage, page 255.

ايجادا كیلدی بیر قارت کیشی سیقتای بیلای \* اولتورادی بالا  
 آیتتی نیک سیقتایسین تیدی قارت آیتتی سیندای اوغلیم بار  
 ایدی اولدی تیدی اندی بالام سین مینی کوتار جهانشاه  
 آیتتی مینینک کوچوم یوق قارت آیتتی انا اول ارغا بار اندا  
 بییش بار بیسانک کوچونک بولور جهانشاه باردی بیر از بییش  
 بیدی کیلیب قارتینک یانیندا اولتوردی قارت یانا آیتتی ها  
 بالام سین مینی کوتار شهرم بیلای یاقین تیدی جهانشاه ای  
 کوتاردی قارت بالائی سوقتی بالا آیتتی ها قارت ایتم  
 اغیرتدینک قارت آیتتی سین مینینک اتم سوقتی بالائی  
 یوروماکان که کینتی جهانشاه قارتی کوتاریپ کوردی اوزیداین  
 کیشی لار بو خلقی کوتار بیتیلار نیمه بیل اندی قارتینک

<sup>1</sup> Ce conte ne se trouve dans aucune des deux éditions originales données au Caire.

<sup>2</sup> Tome III de la deuxième édition, p. 37. Voyez aussi les *Aventures de Kámrup*, publiées en hindoustani, par M. Garcin de Tassy, p. 40, au chapitre intitulé : *کرفتار شدن کنور بدست تسمه پیر ودر ورطه* : *عادت افتادن*.

<sup>3</sup> Pour *بیغلی* par un effet de cette prononciation qui mange presque complètement le *غ*.

مولیددا تونقان بولدی بیر ابسکی نوز نایتی ایچینه بیهیشلار  
 قویدی قیزیل شیشه‌لک قویدی جهان‌شاه اجیبتی بو ایتی  
 ایسیردی قارت اوستونده اولتورا بیلادی جهان‌شاه آیتتی  
 سینده اش قارت ایتی ایسیرا باصلادی یانا بیر تیدی  
 جهان‌شاه بیردی قارت ایسیریپ ییقیلدی جهان‌شاه قارت  
 ایسیرکان سونک ائی اولتوردی قاچیب ان نان<sup>۱</sup> قوتولدی

« Il marcha un certain temps. Un vieillard était assis, gé-  
 missant et pleurant. « Pourquoi gémiss-tu ? dit le jeune homme.  
 — « J'avais un fils comme toi, et il est mort. Te voilà donc  
 « devenu mon enfant; enlève-moi sur tes épaules. — Je n'en  
 « ai pas la force, dit Djihân-Châh. — Va là-bas; tu y trou-  
 « veras des fruits; tu en mangeras et tes forces reviendront. »  
 Djihân-Châh y alla, mangea quelques fruits et revint s'asseoir  
 auprès du vieillard. Celui-ci, revenant à la charge : « Tu es  
 « mon fils, enlève-moi sur tes épaules; la ville que j'habite  
 « est si près d'ici ! » Djihân-Châh le chargea donc sur son  
 dos. Le vieillard le battit. « Vieillard, tu m'as fait mal. —  
 « Tu es mon cheval, » dit celui-ci, et il le frappa parce qu'il  
 restait immobile. Djihân-Châh se mit à marcher, tout en  
 portant son fardeau. Tout en allant, il remarqua que les  
 habitants de ce pays-là étaient tous portés par des hommes  
 comme lui. Il resta plusieurs années captif entre les mains  
 de ce vieillard. Un beau jour, il trouva une vieille écorce de  
 bouleau et y plaça des fruits, parmi lesquels il y avait des  
 baies rouges. Djihân-Châh, qui avait faim, en mangea et  
 s'enivra, de sorte que le vieillard ne pouvait plus se main-  
 tenir en équilibre sur ses épaules. Invité par le jeune homme  
 à en manger, il en prit, commença à perdre la raison et  
 en redemanda. On lui en donna et il devint si complètement  
 ivre qu'il tomba. Alors Djihân-Châh le tua, prit la fuite et  
 se mit ainsi à l'abri de tout danger. »

<sup>۱</sup> Pour اندان, par un vice de prononciation.



Plus tard, le même Djihân-Châh est encore le héros d'une aventure absolument identique à celle de Haçan, l'orfèvre, des *Mille et une nuits*<sup>1</sup>. On lit en effet, à la page 257 :

جهانشاه بو قايغانى اچتى ايچينده بير يابان بولدى يابان نينك  
ايچينده كول بولدى جهانشاه بير ترك نينك تويينده توردى  
كوكنان اق قوشلار كيلدى اوچ اق قوش توشتيلاز قيرغا  
ايكى سى سوغا توشتى قيز بولدى بو ايكى قيز آيتتى عا قير  
سينده توش قيز آيتتى ادم ايسى چيقادى الار آيتتى لار ادم  
نوپراغى قايدا بو نوپراق قايدا قيز بولامادى اوق قوش كيمنى  
سالىدى سوغا توشتى جهانشاه چيقيب كيلدى قيز نينك كيمنى  
اليپ استينا باستى قيز آيتتى آيتتىم تو كول موسوزلار هيچ نارسه  
بولماس تيب ايكى قيزى بورى باشلادى

Djihân-Châh ouvrit cette porte derrière laquelle était une plaine avec un étang au milieu. Il s'assit au pied d'un peuplier. Trois cygnes arrivèrent du haut des airs et se posèrent sur le bord. Deux d'entre eux descendirent dans l'eau et parurent sous la forme de deux jeunes filles<sup>2</sup>. « Viens avec

<sup>1</sup> Tome III, page 436, dans le conte intitulé : حكاية حسن  
حكاية : الصائغ البصرى  
حاسب كرم الدين

<sup>2</sup> Le mot كيپ signifie proprement « forme, extérieur » et par extension « vêtement ». Quelquefois il est écrit كي, comme dans Radloff, tome II, page 74, où il est question d'un vêtement de plumes d'oie قاز كيپ, et page 198, où il s'agit d'appareils de plumes de cygne قوگينارى (لارى), mot à mot « appareil-oie, appareil-cygne ».

<sup>3</sup> Il est aussi question de ces vêtements de plumes dans un conte samoyède et dans une légende tatare, p. 172, 183, 213, 221, des *Samojédischen Märchen und tatarischen Heldensagen*, publiés par Anton. Schiefner. (Voyez aussi Radloff, t. II, p. 74, 198, 400.)

« nous, dirent-elles à leur compagne. — Il se répand ici une odeur d'hommes, répondit celle-ci. — Que parles-tu d'hommes ? Leur pays est bien loin d'ici. » La jeune fille, ne pouvant plus leur résister, déposa aussitôt son vêtement de plumes et se mit à l'eau. Djihân-Châh, sortant de sa cachette, s'empara du vêtement et s'assit dessus <sup>1</sup>. « Ne l'avais-je pas bien dit ? s'écria-t-elle. Et vous prétendiez qu'il n'y avait rien. » Les deux autres jeunes filles commencèrent à s'éloigner. »

Dans un conte recueilli chez les Tatars du cercle de Tumen, sur la rive gauche de la Tobol, et qui a pour titre *la Fille vendue*, ساتغان قیز, nous rencontrons plusieurs des traits les plus saillants de l'histoire de Kamar el-Zemân et de la princesse Bedr-ul-Budour. Pour n'en citer qu'un, celui du talisman <sup>2</sup> qu'un oiseau enleva au prince qui ne s'attendait à rien moins, on lit, page 381 :

بیر کونلارده یاتیپ اویلا ریندا قایقایلما لایق قادا چای  
ایچتی لار خاتینی بیر میندار سالیب یوقلاب قالدی یوقلاغان  
نان <sup>3</sup> سونک ایر خاتین نینک ساجین باقیب تورادی بارمی  
ایکان ناغی تاش قاراسا یاتجیق نینک ایچینده سیکیز اصیل  
تاش بار ایکان بیکیک بو یاتجیق فی الدی سیناب کولوب  
یوقاری بیر قادی <sup>4</sup> ها دولتم قایتیب کیلدی تیپ ناغی بایدیم  
شولای بیر قاغاندا بیر قارغا قوش بو یاتجیق فی الیب کینتی بو  
بیکیک ییک قایغیردی بجهسی نان اویالیب لایق قادان چیقیب  
کینتی قاجیب بیٹی شهرتی بیٹیپ کینتی بیر بایغا کیریپ  
خدمتکار بولدی بای قولینا کیقان اولاتتی باغچه فی قازدیردی

<sup>1</sup> Mot à mot « il le soula sous lui. »

<sup>2</sup> Tome II de la deuxième édition arabe des *Mil'e et une nuits*, p. 24.

<sup>3</sup> نان pour دان.

<sup>4</sup> بیر قادی est comme بیر اراق, dont la forme ottomane est بر اراق.

« Un jour, comme ils étaient étendus dans la boutique, ils se mirent à boire du thé avant de retourner chez eux. Sa femme, jetant un coussin par terre, se laissa aller au sommeil. Lorsqu'elle fut endormie, son mari se mit à chercher dans sa chevelure pour voir s'il ne s'y trouvait plus de pierre précieuse. En y regardant bien, il trouva dans le sachet sept pierres de prix. Il s'empara de ce sachet et s'amusa à le lancer en l'air tout en disant : « Ah ! ma bonne chance est revenue, me voilà encore plus riche ! » Comme il le faisait sauter de cette manière, un corbeau s'en saisit et s'envola. Le jeune homme, très-affligé de cet accident et ayant honte de paraître devant sa femme, sortit de la boutique et s'éloigna. Dans sa fuite, il arriva à sept villes, et finit par entrer au service d'un riche qui lui mit en main une bêche pour défoncer son jardin. » Ce jardinier improvisé n'est pas moins heureux que celui des *Mille et une nuits*<sup>1</sup>, car il rencontre comme lui un trésor, dont les sons du métal, résonnant sous les coups de sa bêche, trahit la présence ignorée jusqu'à ce jour. Pour ne pas trop allonger ces extraits, disons tout de suite que la manière dont se retrouve le précieux sachet, page 383, rappelle tout à fait la découverte des pièces d'or dans le turban, telle qu'on la lit dans l'histoire d'Ali-Khodja al-Habbâl<sup>2</sup> :

بارا تورغان بولیندا بیر قارت قارغا اوز اواسیندا اولتوردی  
 قارغا قارغیلدا ایدی بالا بیغلایدی ها انا منکا بو قارغانی  
 الیب بیر یای اوزی الغالی کینتی قوشنینک اواسینا چیققی  
 قاراما بو قارغانینک اواسیندا قارغا اورلاغان یانجیق بار  
 ایکن بو یانجیق الیب کیلکاند « ایر بجه بیلان مسایدیلار  
 کینکان دولت قابیتیب کیلدی

<sup>1</sup> Tome II, page 34.

<sup>2</sup> Voyez la traduction des *Mille et une nuits*, par M. Galland.



« Sur la route même qu'ils suivaient, un vieux corbeau était posé dans son nid. Comme il se fut mis à croasser, l'enfant pleurait en disant : « Père, prends ce corbeau et donne-le moi. » Le riche alla le prendre lui-même. Une fois monté jusqu'à l'endroit où était le nid de l'oiseau, il y vit le sachet que le corbeau avait volé. Quand il l'eut rapporté, le mari et la femme se réjouirent, en se disant : « Notre bonne chance, qui s'était éloignée, est revenue. »

Le nom du grand Haroun ar-Rechid a pénétré, avec l'enseignement de l'islam, jusque dans ces contrées reculées, et nous lisons à la page 329, et toujours de la même provenance, un conte intitulé : *هارون الرشيد نينك اوغلى*. *Le fils de Haroun el-Rechid*. Seulement, il y a confusion et l'on applique à ce prince, par rapport à sa conduite à l'égard de son enfant, ce qui, dans les *Mille et une nuits*<sup>1</sup>, est attribué à un riche marchand. Voici le début de ce conte :

هارون الرشيد نينكان پادشاه بار ایدی ائیمک اوغلی قیزی  
 بوق ایدی یاشی بایداق یاهقا یینکان ایدی خدای  
 تعالی دان اوغلان تیلادی خدای تعالی تیلادین مقبول  
 ایتتی خاتیننی حامله بولدی ای کوئی تولدی دنیاغا اوغلان  
 کیلتیردی پادشاه ای کیشی نینک کوزینه ایادی کیشی کوزی  
 نیکمه سین تیب ایشیک بیرده اسرادی اوغلانغا تیل چیققی  
 تیلی اوغیرلیق بولدی اتاسی کیشی نینک کوزی نان ساقلاپ  
 بیر قازدیردی بیرنینک استیندا اوی قیلدیردی دنیا یاریغی  
 توشاسلیککه اول اویغه اون ایکی مولا توشوردی شول  
 اوغلان فی اوقوتارغا اول اون ایکی مولا اون ایکی بیل اوقوتی  
 دنیا یاریغن کورمادی

<sup>1</sup> Tome II, page 76, dans le conte qui a pour titre : *حکایة علاء الدین ابی السامات*

« Il y avait un roi qui se nommait Haroun el-Bechid. Il ne possédait ni fils ni fille, quoiqu'il fût déjà arrivé à un âge avancé. Il demanda au Dieu très-haut de lui donner un garçon. Dieu accueillit sa demande et sa femme devint enceinte. Lorsque les mois et les jours de sa grossesse furent accomplis, elle mit au monde un garçon. Le roi voulut le soustraire aux regards des autres hommes, et, pour éviter que l'œil de qui que ce fût ne tombât sur lui, il le garda dans un lieu caché. Cependant la langue de ce garçon se délia et fut comblée de bénédictions. Son père, jaloux de le préserver de tous les regards, fit creuser la terre et établir sous le sol une demeure où la lumière de ce monde ne pouvait pénétrer. Il installa dans cette demeure douze mallas chargés d'instruire ce garçon. Ces douze mallas lui donnèrent des leçons pendant douze ans, durant lesquels il ne vit pas la clarté du jour. »

Les aventures du héros légendaire de l'Asie Mineure, le célèbre Kur-Oglou, nous étaient déjà connues grâce aux récits recueillis sur place et traduits en anglais par M. A. Chodzko<sup>1</sup>. Nous en avons ici une autre version, très-écourtée, que M. Radloff a recueillie à son tour chez les Tatars de la Tobol, dans l'aoul de Sala. En voici le début, page 258 :

بار ايكان استانبول پادشاه نينك بير وزيرى انينك اتى كور  
 باتير ايكان پادشاه غا بيركون دا آيتنى بير بييهنك سودان  
 چيقيب تولبار اهتى انكا پادشاه آيتنى بو بييهنى ساقلا  
 مون نان بير تولبار توغار توقوز اى توقوز كونكه چه كور  
 باتير بييهنى ساقلا دى توقوز ايدان سونك بير قولونچاق  
 كيلتىردى بييه بير يامان جوم توكلى قولونچاق بولدى اناسى  
 كوك ايدى قولونچاق قارا ايدى قولونچاقنى پادشاه غا

<sup>1</sup> *Specimens of the popular poetry of Persia, translated by Alex. Chodzko. London, 1842.*

كىلىپىردىلار پادشاه خوب كورمادى تولمار بولار بولورمى  
 تىدى كورنىك كوزىن چىقارىنك هم يالغان سوزنى سويلار  
 تىدى اوزىنە كوك بىيەنى تورى اتنى قارا قولۇچاقنى بىرىنك  
 كورنىك كوزىن چىقاردىلار قارا قولۇچاقنى كوك بىيەنى تورى  
 اتنى بىردىلار

« Le pâdichâh de Stamboul avait un vizir dont le nom était Kur, le héros. Un jour il dit au pâdichâh : « Un étalon sorti de l'eau a sailli une de tes cavales. » Le pâdichâh lui dit : « Charge-toi du soin de cette cavale; un étalon naîtra d'elle. » Kur, le héros, prit donc soin de la cavale neuf mois et neuf jours durant. Au bout de neuf mois, la cavale mit bas un petit poulain, dont la robe était tout à fait laide. La mère était bleuâtre, le poulain était noir. On le mena au pâdichâh, qui le trouva très-laid et s'écria : « Est-ce bien là un étalon ? » Puis il dit : « Arrachez les yeux de Kur, car il a menti, et donnez-lui la cavale bleuâtre, un cheval rouge et le poulain noir. » On arracha en effet les yeux de Kur, on lui donna le poulain noir, la cavale bleuâtre et le cheval rouge. »

Plus tard, le fils de ce vizir disgracié, le fameux Kur-Oglou, poussé par l'amour, se lance dans une aventure des plus périlleuses, page 260 :

بىر كون بىر قارت كىشى بولارغا كىلدى قارت نىنك بولمى  
 تارتىپ الدىلار قارت آيتتى كورنىك اوغلىنا بو دنيادا  
 اوغلونك بوق قىزىنك يوق اولارسىنك تىدى كورنىك اوغلى  
 قارت قا آيتتى قايدا منكا ياراشلىق قىز تىدى قارت آيتتى بار  
 استانبول قلعەسىندا بىر قىز بار اتى نكار خانم كورنىك اوغلى  
 آيتتى



کیلین خانلاریم سلطانلاریم  
 باغلاری منکا قاراغان کیلی  
 کیلین وزیرلاریم ییلمی لاریم  
 بویریلغان امیرلاریم اندی السین

کورنینک اوغلی وزیرلارغا آیتتی کیتامین اندی بو ییوردان  
 استانبول قلعه سینا ییر ای سیزکا معذت ییر ایدان سونک مین  
 کیلماسم یارینک مین ایستانک کورنینک اوغلی یاریب یاریب  
 شهرنینک یانینا ییتتی کوپ یاریب اغزیب کیتتی شهرنینک  
 یانیندا یاتیپ یوقلاب قالدی بول بک خان وزیرلارییلان  
 اولدان چیقیب کیلیب انکا قارهی کیلدی کورنینک اوغلی  
 یوقیلاپ قالدی بول بک خان ییلدی اول کورنینک اوغلی  
 ایکانین توتتی لار کورنینک اوغلین ایاغین قولین بایلادی لار  
 الیب کیتتی لار زندانغا سالدی لار استانبول پادشاهی ناخبر  
 یوردی لار کور بانیونینک اوغلین توتتیق فی ایکانین اوزینک  
 ییلمسین ایجادا نکار خانیم بو ییکیت توتقانین ییلدی بو فی  
 ییکیت تیپ چیقیب تونده زندانینک یانینا باردی زندان فی  
 اچتی زندانینک ایچینده کورنینک اوغلی یاتیر دومبرا چیرتی  
 قیز آیتتی ها احمق ییکیت اولومدان قورقاس می سین کورنینک  
 اوغلی آیتتی قاچان قوچقار اولومنان قورقار قیز ییکیت فی  
 الیب زندان دان چیقاردی شهرنینک تاهینا قیزلارینا ایباریب  
 قویدی کورنینک اوغلی آیتتی ییکیت لیک الی بولماس  
 شهرنینک ایچینه کیردی بول بک خان نینک ایشیکی نه کیلدی  
 قاراوول لاری بار ایدی قایدا باراسین تیدی لار استانبول دان

كېلارم نېدى بول بك كه بېر كاغه اپ كېلەمىن كىردى  
 اوى نېنك اچىپنە كوردى بېر قىزى بو قىزى ايملادى قىز كېلدى  
 قىزى لوشلادى بوغوزىنا بېپاق قويدى اولتوردى ايكارېن  
 بوكانن قېلىپىن الدى بول بك يوقلاپ قالدى سراى نېنك  
 ايشىكىن اچتى قارا اتىن الدى ايكارېن اوستونە سالىپ  
 مېنىپ شەرنېنك تاغىنا چىغىپ كىنتى قىز اتىنك اوستونە  
 مېتكىزى كىنتى يىراق شەردان قىزى بېر چوقورغا قويدى  
 اندى تاغى شەرنېنك طرفىنا كىنتى اچلادا شەردان بول بك  
 چىغىپ كېلدى عسكىرى بېلان كورنېنك اوغلى مان سوغىشتى لار  
 كورنېنك اوغلىن نېچەمە بېردان اوق يىتتى اول وقت تا  
 قول لارى وعدە توتوب يېتىپ كېلدى لار بول بك نېنك  
 عسكىرى يېتىپ بول بك اوزىن توتوب بايلاپ شاملىپلەكە  
 الېپ كىنتى لار كورنېنك اوغلى ايتتى

بول بك سېتى توتقان كون لارنى بولدى

اندى تېرىنكنى سويدىرم سويدىرم

پىرىنكە خلىقېنكغا قويدىرم

استانبول نېنك قايقاسىنا ايلتىپ قويدىرم

بول بك نېنك تېرىسېن سويدىرىپ اچىپنە سامان تىغىپ

<sup>1</sup> Pour *اپيارا كېلەمىن*. Le monosyllabe *اپ*, signifiant «apporter», ferait penser que le verbe *اپيارماق* est formé de deux radicaux : *اېمق* qui existe en ouïgour et *يارماق*, mot à mot «aller à porter.» Je crois que, dans les deux exemples que l'on rencontre dans le *Koudatkon-Bilik* de M. Vambéry, pages 156 et 155, le verbe *اېمق*, et non *اېملى*, peut se traduire dans son sens naturel, sans qu'il soit besoin de lui attribuer le sens de «faire, composer.»

اتنينك اوستونه مينكيزيب استانبول يادها نينك فايقاسينا  
ايلتيب قويدى

« Un jour un vieillard vint dans ces parages. On le dépouilla de tout ce qu'il possédait et on le retint prisonnier. Le vieillard dit à Kur-Oglou : « Tu mourras sans avoir eu en ce monde ni fils ni fille. — Et où donc, repartit celui-ci, trouverais-je une fille digne de moi ? — Il y en a une, dit le vieillard, c'est une fille qui est dans la place de Constantinople et qui s'appelle Nigâr-Khanim. — Eh bien ! s'écria Kur-Oglou, à moi mes khans, mes sultans ! à moi ceux dont les têtes me sont dévouées ! à moi mes vizirs, mes serviteurs ! que mes émirs viennent recevoir mes commandements ! »

« Kur-Oglou dit à ses vizirs : « Je m'en vais de ce pas à Constantinople et je vous donne rendez-vous à un mois d'ici. Si je ne suis pas de retour dans un mois, mettez-vous en marche à ma recherche ! »

« Kur-Oglou alla, alla toujours et arriva enfin dans le voisinage de la ville. Fatigué d'une si longue route, il se coucha près des murs et tomba dans un profond sommeil. Boul-Beg-Khan, accompagné de ses vizirs, sortit de son aoul et vint droit au dormeur, qui restait toujours plongé dans son assoupissement. Boul-Beg, reconnaissant que c'était Kur-Oglou, lui fit lier les pieds et les mains et l'emmena. Une fois jeté en prison, on vint donner avis au pâdichâh de Constantinople qu'on s'était emparé de la personne du fils de Kur, le héros, et que c'était à lui de décider de son sort.

« Sur ces entrefaites, Nigâr-Khanim apprit que ce jeune homme était arrêté. Voulant savoir qui il était, elle se rendit de nuit à la prison et en ouvrit la porte. Elle y trouva Kur-Oglou étendu à terre et jouant de la guitare. « Jeune fou, lui dit-elle, ne crains-tu pas la mort ? — Un bœuf a-t-il peur de mourir ? répondit-il. » Elle le prit avec elle, le fit sortir de la prison, et le mena près de ses femmes en dehors de



la ville. « Ab ! ce n'est pas là la place d'un homme, » s'écria Kur-Oglou, et il entra dans la ville, où il alla droit à la porte de Boul-Beg-Khan. « Où vas-tu, lui crièrent les gardes ? — « Je viens de Constantinople, et j'apporte une lettre à Boul-Beg. » Il pénétra dans le palais et y vit une jeune fille. Sur un signe qu'il lui fit, celle-ci s'approcha de lui ; il la saisit et, lui plantant un couteau dans la gorge, il la tua sur le coup. Puis, prenant sa selle, sa bride et son sabre, tandis que Boul-Beg était plongé dans le sommeil, il ouvrit la porte de l'écurie et retrouva son cheval noir. Il le sella, monta dessus, sortit de la ville, se rendit auprès de la princesse qu'il prit avec lui en croupe, et s'avança dans la campagne. Après avoir déposé la jeune fille bien loin dans une fosse, il reprit le chemin de la ville.

« Sur ces entrefaites, Boul-Beg en était sorti à son tour, accompagné d'une nombreuse escorte. On en vint aux mains avec Kur-Oglou. Déjà son corps était percé de flèches en plusieurs endroits, lorsque ses esclaves, fidèles au rendez-vous, survinrent à l'improviste. Ils battirent la troupe de Boul-Beg, s'emparèrent de sa personne, le garrottèrent et l'emmenèrent à Chamlivil. Kur-Oglou s'écria : « Boul-Beg, « le voilà donc arrivé le jour où je te tiens en mon pouvoir. « Je vais te faire arracher toute la peau ; je l'enverrai dans « ton pays à tes gens ; je la ferai poser à la porte de Constantinople. »

« Effectivement il fit écorcher Boul-Beg. Sa peau, rembourrée avec de la paille, fut hissée sur un cheval et conduite à Constantinople où on la plaça à la porte du pädichâh. »

J'aborde maintenant un morceau des plus curieux, renfermant dix-sept strophes, de quatre vers chacune, et qui a été recueilli par le docteur Radloff, sur les bords de l'Irtich, dans l'aoul de Tapkatch. C'est une violente satire contre les Kirguis ou Kazaks, ces éternels ennemis du repos et du bien de leurs voisins, ce fléau des voyageurs et des caravanes, aussi prompts à la fuite qu'à l'attaque, dignes émules en tout des bédouins pillards et perfides qui infestent les soli-

tudes de l'Arabie et de la Mésopotamie. Ce qu'il y a de plus remarquable dans ce morceau, c'est le ton de mépris avec lequel une tribu descendant d'ancêtres nomades, mais fixée désormais dans des habitations stables où elle s'est habituée aux travaux de l'agriculture et de la vie sédentaire, parle de l'existence trainante et aventureuse d'une peuplade avec laquelle elle a certainement des liens de parenté plus proches qu'elle ne voudrait le laisser croire. Venons-en maintenant au texte, qui se trouve page 170.

قزاق خلقىنىڭ عادىلارى قزاق نىلىنىڭ بىلىنى

MOEURS DES KHAZAKS. — D'OÙ ILS TIRENT LEUR ORIGINE.

تورت اوورى لار<sup>1</sup> يوريتىكاج يالانك لاردا  
ايكى قارا كوردى لار الار اندا  
انكا تومان يوردى لار تورت اوورى لار  
كىم بولسادا بىزكە اولچا بولار اندى

\* Quatre voleurs ne se furent pas plus tôt mis à errer dans les steppes qu'ils y aperçurent deux points noirs. Tous quatre marchèrent droit dans cette direction. Quoi que ce puisse être, nous en ferons notre butin, se disaient-ils.

ياورق يىتىكاندە ايكى بجه كوريشتى لار  
تيلانچى لىك ايشمىز تىپ آيتىشتى لار  
تورت اوورى ايكى بجه كىنكاشتى لار  
بىر تورغا كىرايىك تىرلار اندى

\* En approchant, il se trouva que c'étaient deux femmes, qui se montrèrent à eux et leur dirent : « Nous nous occu-

<sup>1</sup> Pour ارغرى لار.

« pons à mendier. » Les quatre voleurs et les deux femmes se consultèrent : « Entrons dans une ville, » disaient celles-ci. »

تورغا كيرساك بيزنى اولتيرارلار  
 اوررى ليك ايش بيزنى كىلتيرارلار  
 تىلانچى ليك يامانليغىن بىلتيرارلار  
 بالانك لاردا تورويىز ارتيق اندى

« Si nous entrons dans une ville, on nous fera mourir  
 « sous prétexte que le vol est notre occupation; on décou-  
 « vrira à tout le monde l'infamie de la mendicité; il vaut  
 « donc mieux établir notre séjour dans les steppes. »

بىر يىغىن ايكى اوررى خانىن قىلدى  
 بىر يىغىن اول ايكى اليب قىلدى  
 شعيرت سىز نكاح سىز زنا قىلدى  
 ايكاوندان كوب بالار تويدى <sup>1</sup> اندى

« Deux des voleurs prirent une de ces femmes pour épouse  
 et les deux autres s'adjudgerent la seconde; ils vécurent ainsi  
 en dehors de la loi et du mariage; de ces deux femmes na-  
 quirent un grand nombre d'enfants. »

اوررىليمىق قا بىل لارىن بايلادىلار  
 تىكرانچى ياغىندا هر تورلى مال اورلادىلار  
 بىر لارى كىزتان اوتار ياسادىلار  
 سونكىندا كىزتان اوى قىلدى اندى

« Ils ceignirent leurs reins pour exercer le brigandage;  
 tout autour d'eux, dans le voisinage, ils enlevèrent toute

<sup>1</sup> Pour توغدى, par l'éision du غ.



espèce de bétail; leurs femmes construisirent des huttes de feutre, d'où vint dans la suite l'usage des tentes de feutre.\*

اووری لبق تا هر توری مال اپ کیلدی لار  
 ساغیب ایچیب سوییب بیب کون کوردی لار  
 بیر بیزدان بیر ییرکه هم کوردی لار  
 سونکیندا کوچ مان لی اول بولدی اندی

\* Dans leurs brigandages ils amenèrent toute espèce de bétail; ils passèrent leur temps à traire, à boire du lait, à dépouiller les victimes, à les manger; ils vécurent en passant d'un lieu à un autre; à la fin se constitua chez eux l'aoul nomade.\*

تووب<sup>۱</sup> اوسیب خلق کوب بولدی لار  
 یالانک لاردا قیر اوی فی هم تولدی لار  
 اووری لبق تیلانجی لیک عادت لارین قویمادی لار  
 اول عادت لارین بیرده قویماس اندی

\* Les naissances se multiplièrent, les enfants grandirent, ce peuple devint nombreux et remplit dans les steppes les hauteurs et les vallées. Toujours fidèles à leurs habitudes de brigandage et de mendicité, pas un d'eux ne s'en relâcha sur un seul point.\*

الاردا بولمادی دیی دیانت  
 اوت قا اولولاب قیلار لار سان سیز خدمت  
 هر بیر ایشی حرام مینان کون قیامت  
 عبیرتی بیرده قبول کورماس اندی

<sup>۱</sup> Pour توغوب, par l'élision du غ, comme dans les exemples précédents.

« Chez eux, ni religion ni croyance aucune, ils rendent au feu des hommages sans nombre, accompagnés de hurlements; chacune de leurs œuvres sera frappée d'anathème au jour de la résurrection; ils ne daignent pas se soumettre à la moindre prescription légale. »

کوب حیدان سونک بوتای تیکان بیر ایر تودی  
تیلی انینک شکر مکللی تاتلی بولدی  
اول اوولکه هو بوتای خانی بولدی  
قازاق خلقی بوتای اوولی اسم قوییدی اندی

« Au bout d'un long espace de temps naquit un homme qu'on appella Boutai; sa langue était douce comme du sucre; il devint le khan de cet aoul auquel les Kazaks donnèrent le nom d'Aoul de Boutai. »

اورلادی لار اسیان شهرینک کوب مالین  
اسیان کیشی لار بیلدی در الارینک حالین  
خان عسکرمینان قویدیردی بودره سین  
قاجیب هندوستان قیرینا کیردی لار اندی

« Ils pillèrent beaucoup de bétail de la ville d'Ispahan, dont les habitants surent bientôt de quoi ils étaient capables; le khan, avec son armée, les battit tous; ils s'enfuirent et entrèrent dans les hauts plateaux de l'Hindoustan. »

هندوستان شهرینه کیلیدی لار ساپار  
اندا کیلکاج یاخشی لارنی سیقناتتی لار  
هندوستانلار هم الارغا بیردی خبر  
هچ میندا یوق تورمانک قیدی لار اندی

« Ils se détournèrent dans la direction de la ville de l'Hin-

doustan; ils n'y furent pas plus tôt arrivés qu'ils firent pleurer les gens de bien; alors les habitants du pays leur dirent ouvertement : Ne demeurez pas dans notre voisinage. »

اندان کابیل نینک قیرینا کیلدی الار  
مولوم لبق فیلیب کوپ قان توکیب یا ولاستی لار  
کابیل خلقی اورینی توتیب کوپ امتی لار  
اندان قاچیب بخارا دا قوندی لار اندی

« De là ils se rendirent dans le haut pays de Kaboul; se livrant à la corruption, ils versèrent beaucoup de sang et se conduisirent en ennemis; les habitants de Kaboul saisirent les brigands et en pendirent beaucoup; le reste s'enfuit et vint s'établir à Bokhara. »

بخارا قیریندا الار توردی در  
بورون غی یامان لیغین تاهتمادی لار  
چید المای اوری لیغین خلق بیغیلدی لار  
بخارا خان عسکر مینان قویدیردی اندی

« Ils séjournèrent dans le haut pays de Bokhara, sans renoncer à leur ancienne méchancelé; les habitants, ne pouvant supporter leurs brigandages, se réunirent contre eux; le khan de Bokhara, à la tête d'une armée, les battit. »

بو یوردی کیلماسین لار سیردان بیرى  
اول سیر بولسین الار نینک مقام بیرى  
قیش مان یاز اندا یورسین قازاق ایلى  
یورق یوزوب یامان لبق کوپ قیلار لار اندی

« Il leur défendit de venir en deçà du Sir; il voulut que les bords du Sir fussent le lieu de leur séjour, que la horde des



Kazaks s'y promènât l'hiver et l'été; quand ils s'approchent de nous, ils nous causent toute espèce de dommages. »

كيليپ الارغا عسكرمينان اقساق تهمير  
وا اتارمين بودره نكزني مين تهمير  
خداي بيمر تيب رسول الله تيكين  
ايقاسانك سيني هلاكي قيلارمين اندي

« Aksak Temir vint chez eux avec une armée : « Moi, Temir, je vous frapperai tous : dites qu'il n'y a qu'un Dieu » et proclamez l'apôtre de Dieu; si vous vous y refusez je vais vous faire périr. »

رضا بولدى الار انينك حكمينه  
اندان سونك هم كيردى لار بو دينينه  
ايچ ايماق كيلتيردى لار هو بيمرده  
اقساق تهمير مسلمان قيلدى الارنى اندي

« Ils se soumirent à son commandement, et dès ce moment ils devinrent les adeptes de sa religion; ils firent à l'heure même la profession de foi intime, et ce fut ainsi qu'Aksak Temir les rendit musulmans. »

اورى ليق ميرات قالدى اتالاردان  
تيلانجى ليك ميرات قالدى اتالاردان  
يالغان انت ايچماق زنالاردان  
نكاح سيز حرام زاده تيب آيتنى لار اندي

« Le brigandage leur est resté comme un héritage paternel, la mendicité comme un héritage maternel; l'usage des faux serments leur est venu de l'impureté de leur origine, et on a dit d'eux : fornicateurs, fils de prostituées. »

J'ai tenu à citer cette pièce dans son intégrité, parce qu'elle a sur celles qui précèdent l'avantage inestimable d'être originale par le fond comme par la forme. Rien ne rappelle ici les imitations de légendes venues de l'Inde ou d'autres pays, et introduites en Sibérie à la suite et à l'aide des enseignements religieux; tout y sent le terroir, et le rythme lui-même est spécialement turk. Comme on peut le voir, il consiste en pieds de trois ou quatre syllabes, le nombre de pieds variant de trois à quatre, et n'appartient à aucun des genres connus dans la métrique arabe. On en trouve de nombreux exemples dans le *divan* d'Ahmed-Turkestani<sup>1</sup>, et, je le répète, il est tout à fait national.

Voici encore un chant *ایر*, conçu sur le même rythme et dont la simplicité un peu sauvage accuse l'originalité. Il a été recueilli à l'embouchure de l'Ichim *ایشیم تاماگی*, et se trouve à la page 195.

مین اولسام تاییتتهی تختا قویینک  
حق یولی بیراق توکول بوختا\* قویینک  
یوزومتی قبله ساری اچیق قویینک  
باشیم غا بیر دستنه کل ساجیب قویینک

\* Quand je mourrai, faites ma bière d'une simple planche : la voie, de la vérité ne sera pas éloignée de moi; déposez-

<sup>1</sup> Comme dans la pièce qui commence par ces mots :

عاقل ایرسنک بیر سوز بیرله ادا قیدیم  
ایا دوستلار یوراک یغرم بولدی کباب

Et dans la charmante légie d'Akif-Efendi, sur la mort de sa petite fille, page 36 de son *diwan*, et qui commence ainsi :

طفل نازنینم اونودمم سنی آیلر کونلر دکل کچرسه یللم

<sup>1</sup> Pour *بووقتدا*.

moi là sur le champ. Tournez mon visage découvert du côté du coucher<sup>1</sup> du soleil; répandez sur mon visage un bouquet de fleurs. »

قاعيم نينك غي قاراسينا اتقىل مينى  
 كيربيكينكى اوقلار قىليب اتقىل مينى  
 قول بولوب خدمتينكه ياراماسام  
 عاشق ليق بازارينا ساتقىل مينى

« Frappe dans le noir de mes sourcils; fais des flèches de tes cils et décoche-les-moi; si je ne suis pas digne de te servir comme esclave, vends-moi au marché de l'amour. »

كوكرايكان كوز اوسونده قاش مى ايدى  
 اول مينينكى قَدرم بيلماس ياش مى ايدى  
 اول مينينكى قَدرم بيلماس ياش بولسا  
 انينكى باغىرى ايرماس تاش مى ايدى

« Ce qui croît au-dessus de mes yeux, sont-ce bien des sourcils? Est-il tout jeune, celui qui ignore ainsi ma valeur? S'il est tout jeune, celui qui ignore ainsi ma valeur, sans doute que son foie est une pierre qui ne peut pas se fondre. »

Je citerai, pour finir, une sorte de chant héroïque, de la même provenance que le précédent, mais d'une forme encore plus caractéristique, d'un style plus rude et plus sauvage. Il porte pour titre *اق بوغا* le buffle blanc, et se lit à la page 190.

توبىل لارنينكى اچمينده اق بوغا تىكان بى ايتار

<sup>1</sup> Le mot *قبلة* désigne ici la Mecque, qui est à l'ouest par rapport à la Sibérie.



تختایلاغان بیچاق<sup>۱</sup> تایی      تابانی یایی جیران ات<sup>۲</sup>  
کیلاپلانگان شیباق<sup>۳</sup> تایی      یایی بولدی جیران ات  
اوزون ساچلی قیز تایی      قویروغی اوزون جیران ات  
عالمئی اوزیب یولتی العان      اوکوهیم یوقتای جیران ات  
عول جیران ات نینک اناسی      عول بایستالی کورسه نه  
قاجاغان بولیب قارس بولسا      ارقاسیندان قولون یاراتماس  
قیسقاق بولیب بای بولسا      یاتیندا قورش قوناق توختاماس  
قولونیندا انا ایمنان      تایی بولغان سونک تاغی ایمنان  
قولونیندا قول لار قیریق<sup>۴</sup> سالماغان      یالانک یایداق میمنان  
توبیل لار نینک ایچینده<sup>۵</sup>      اق بوغا تیمنان بی آتار  
التین ساداق ایلیتیب      قایقا اغیزیندا تورغای مین  
یامان ییردان ارق تیکدی      یانینکدا اندی تورالمان  
توبیل لار نینک ایری قوشای      قولتیغهنان یولادی<sup>۶</sup>

<sup>۱</sup> تختایلامق<sup>۱</sup> semble signifier proprement «étendre sur la planche ou en forme de planche,» et par suite «étendre.» بیچاق<sup>۲</sup> désigne proprement «ce qui est coupé ou taillé.»

<sup>۲</sup> J'ignore pourquoi le docteur Radloff rend ات جیران<sup>۳</sup> par «Fuchspferd, alezan,» جیران<sup>۴</sup> signifiant proprement «gazelle, antilope.»

<sup>۳</sup> Le docteur Radloff traduit شیباق<sup>۵</sup> par «Seile;» il me semble que le sens de «branche flexible» convient ici parfaitement.

<sup>۴</sup> قیریق<sup>۶</sup>, que le docteur Radloff traduit par «Fangtang,» signifie proprement «une perche armée d'une corde» dont on se sert pour attraper les chevaux au pâturage. Quant à قولون<sup>۷</sup> ou قولان<sup>۸</sup>, il veut dire «un tout jeune poulain,» et désigne aussi chez les Kirguis et les Kalmouks «l'âne sauvage ou onagre.» Voyez Pallas, édit. in-4°, t. V, p. 91.

<sup>۵</sup> Le verbe بولامک<sup>۹</sup> signifie proprement «assister, aider, soutenir.» De là vient le mot بولاک<sup>۱۰</sup> «aide, assistance,» qu'on rencontre dans le Kondokou-Bilik de M. Vambéry, page 70, et l'expression يولادوج<sup>۱۱</sup>, signifiant,

باورينهدا' نايئيدى. بيتى مان قولتى بوژنى لا  
 بيتى اتقان كفيرى توتيب اليب سويدي لا

« Le beg, qu'on appelle Ak-Bouga, chez les habitants des bords de la Tobol, dit : Mon cheval-gazelle a le pied large comme une peau tendue sur la planche; sa crinière ressemble aux rameaux flexibles qui s'enlacent les uns dans les autres, ses poils s'allongent, pareils à la chevelure d'une jeune fille, et sa queue flotte sans entraves. Dans sa course il a brisé et arraché tous les obstacles; grâce à lui, ce qui me paraissait considérable est devenu comme rien. Ah! si la mère de ce cheval-gazelle pouvait le voir, ce magnifique poulain! Quand un cheval fuit tout contact et devient sauvage, il ne souffre pas derrière lui l'approche du jeune poulain: de même un riche, lorsqu'il est avare, ne permet pas au voisin d'établir son gîte chez lui. Dans son jeune âge il a sucé le lait de sa mère; à l'âge d'un an il tétait encore: tout petit poulain, jamais les esclaves ne lui ont jeté le lazzo; ni, sans harnais, personne ne le montait. Le beg, qu'on appelle Ak-Bouga, chez les habitants des bords de la Tobol, dit: M'étant crint du carquois d'or, je me tenais à l'ouverture de la porte. Une flèche m'a atteint à une place dangereuse; je ne puis plus rester auprès de toi. Kochai, le plus brave des habitants des bords de la Tobol, m'a soutenu sous l'aisselle; l'empreinte de ses doigts est restée comme une cicatrice sur

entre autres sens, « celui qui guide, qui assiste, » comme dans ce vers d'Ahmed Turkstani :

فادكرونى امرينى العان قل لردائما  
 بولوزج لار مراهى جنتدا كوردوم

« Pour <sup>ياضير</sup> <sup>ياضير</sup>.

« Mot « mot <sup>ايدى</sup> « c'était. » <sup>تاى</sup> « comme, » <sup>تاپ</sup> « une marque, » une cicatrice. » Le docteur Radloff a bien traduit par « Klabbte mir auf die Schulter. »

mon épaule. Il a égorgé sept troupes d'esclaves, ah ! L'infidèle qui l'avait frappé, il s'est saisi de lui et l'a écorché, ah ! »

Je pourrais encore multiplier ces extraits ; mais il faudrait citer, pour ainsi dire, toutes les pièces qui composent cette vaste collection, et je crains d'avoir déjà abusé de la patience du lecteur. Les morceaux que j'ai insérés dans cet article suffisent amplement pour donner une idée de l'intérêt exceptionnel qu'offre aux orientalistes ce recueil, qui suppose de la part de son auteur autant de patience que d'érudition, et où la lexicographie trouve une mine inépuisable de richesses encore inexploitées.

A. PAVET DE COURTEILLE.

*THE CHRONICLES OF THE PATHAN KINGS OF DELHI*, illustrated by coins, inscriptions and other antiquarian remains, by Edward Thomas. London, 1871. In-8° (xxy et 467 pages et 6 pl.).

*THE REVENUE RESOURCES OF THE MUGHAL EMPIRE OF INDIA*, a supplement to the *Chronicles*, by E. Thomas. London, 1871. In-8° (57 pages).

M. Thomas a publié à plusieurs reprises des études sur les monnaies des dynasties musulmanes de l'Inde ; il a réuni et étendu ses recherches antérieures, et en a fait un exposé suivi de l'histoire des quatre dynasties qui ont précédé dans l'Hindoustan propre celle de Baber et de ses successeurs turcs, appelés improprement Mongois. Il commence le chapitre qui traite d'un roi par un exposé bref, mais très-substantiel, de son avènement, de son caractère et des événements principaux de son règne ; puis il passe aux renseignements chronologiques, politiques et financiers que l'on peut tirer des inscriptions et surtout des monnaies de chaque règne ; il tire, par un examen critique et minutieux de ces témoins irrécusables, une foule de données certaines qui lui servent à contrôler, à appuyer, à réfuter quelquefois, mais surtout à expliquer et à compléter les historiens de



chaque règne. C'est l'honneur de la numismatique d'aujourd'hui, de savoir tirer de ces petits monuments une foule de renseignements certains, auparavant inaperçus, et de donner à l'histoire, par ces témoins contemporains, une solidité qu'elle ne saurait avoir sans eux. Je ne connais personne qui s'en soit servi avec plus de sagacité et de sûreté que M. Thomas, et son volume est plein de faits historiques inconnus avant lui. Il procède à ces recherches avec une grande candeur et a toujours soin de mettre le lecteur sur ses gardes quand un texte, ou la lecture d'une monnaie, ou une conséquence qu'il en tire, lui inspire des doutes. Son sujet l'ayant amené souvent à parler du système d'impôts appliqué par les princes musulmans et des revenus qu'ils ont tirés de l'Inde à différentes époques, ses indications ont excité un vif intérêt dans l'Inde et ont été sujettes à diverses critiques. M. Thomas a alors examiné de nouveau les textes et les monnaies, a repris ce thème, l'a étendu au temps des Mongols et a publié ces études dans le supplément de son volume, intitulé *Les ressources financières de l'empire mongol*. Les recherches sur l'ancienne administration de l'Inde, tant hindoue que musulmane, sont aujourd'hui suivies dans l'Inde avec la plus louable ardeur et mettent en évidence une foule de faits historiques, ethnographiques et sociaux dont on ne se doutait pas, il y a quelques années, et dont l'administration anglaise saura tirer parti pour se conformer aux besoins locaux, aux traditions, aux habitudes et même aux préjugés de la foule de peuples qu'elle a à gouverner.

J. M.

---

ERRATUM.

Cahier de juillet, p. 72, l. 7 et 8; au lieu de *Alfred*, lisez: *Osfried*.

---

Le Gérant: JULES MOHL.

# JOURNAL ASIATIQUE.

OCTOBRE-NOVEMBRE 1874.

---

## ÉTUDES BOUDDHIQUES.

LE SÛTRA DE L'ENFANT

(DAHARA-SÛTRA)

ET LA CONVERSION DE PRASENAJIT,

PAR M. L. FEER.

---

### AVANT-PROPOS.

Dans la séance du Conseil de la Société asiatique du 8 mars 1867 (*Journal asiatique*, 6<sup>e</sup> série, t. IX, p. 395), je lus la traduction d'un sùtra tibétain du Kandjour sur la première rencontre du Buddha avec le roi de Koçala, Prasena-jit. Cette traduction et les réflexions très-brèves qui l'accompagnaient étaient un travail trop imparfait pour mériter l'impression. Je tenais surtout à comparer le texte tibétain avec son correspondant pâli, que je ne savais où trouver, mais dont l'existence me paraissait indubitable. Je fus assez heureux pour rencontrer peu de temps après le texte désiré en feuilletant le Saṃyuttanikāya dans le Tipitaka de la collection Bigandet, qui venait d'entrer à la Bibliothèque impériale. Je me mis donc immédiatement à l'œuvre pour un nouveau travail, basé sur la comparaison de la version du Nord avec celle du Sud. Ce mémoire fut présenté à l'Académie des inscriptions et belles-lettres et lu devant cette

Compagnie en 1869. Invité à publier mon travail *in extenso* dans les comptes rendus des séances de l'Académie, je préférerai n'en donner qu'une analyse<sup>1</sup>, parce que je le jugeais susceptible de plusieurs améliorations importantes, et surtout que j'espérais le grossir par l'examen de quelques textes nouveaux. Sur ce dernier point, mon attente a été à peu près déçue. Je ne dis pas que les textes sur lesquels je comptais n'existent point; mais l'existence en est devenue moins certaine, et surtout la découverte en est reléguée dans les lointains de l'avenir. Je me décide donc à publier le mémoire tel qu'il est. Toutefois, ce que je donne ici n'est pas précisément ce qui a été lu à l'Institut. J'ai remanié et abrégé en bien des points mon travail; le fond est resté le même, la forme a subi plusieurs modifications assez graves. Le dernier paragraphe (§ 8) est entièrement nouveau; le texte sur lequel il repose et qu'il renferme m'était complètement inconnu lorsque je fis ma lecture, et je crois même que la Bibliothèque ne possédait pas encore le manuscrit d'où je l'ai extrait.

Prasenajit, roi de Koçala, né le même jour que le prince Sarvârthasiddha, plus tard Çâkyamuni, devint un de ses amis et de ses plus fermes soutiens. La conversion de ce personnage est donc un événement très-important de la vie du Buddha : le récit nous en a été conservé dans un sùtra spécial, souvent cité, et qui mérite une étude attentive.

#### § 1. Mentions du *Dahara-sùtra*.

J'ignore si ce texte jouit de la même célébrité chez les Buddhistes du Sud que chez ceux du Nord.

<sup>1</sup> *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1869, p. 174-182.



Mais je sais pertinemment qu'il a parmi ceux-ci une certaine réputation; ils le citent souvent. C'est le trait que je voudrais tout d'abord mettre en lumière.

Une de ces mentions se trouve dans un récit de l'*Avadāna-Āṭaka*, traduit par Burnouf, qui rend la phrase ainsi : « Le roi Prasenajit, converti par la prédication du sūtra intitulé *Dahara-sūtra*, eut foi, etc. »<sup>1</sup> Burnouf éprouva des doutes sur la lecture *dahara-sūtra* « sūtra de l'Enfant », et pensa que ce pouvait être une faute pour *dahra-sūtra* sūtra « de l'Incendie ». Les fautes dont fourmille le manuscrit de l'*Avadāna-Āṭaka* autorisaient la supposition de l'illustre indianiste, en l'absence de tout moyen de contrôle. Cependant, s'il avait songé à consulter la traduction tibétaine de l'*Avadāna-Āṭaka*, qui se trouve dans le *Kandjour* (*Mdo* XXIX, 1°), il aurait pu reconnaître l'exactitude de la leçon, car le texte sanskrit et la traduction tibétaine portent respectivement :

yadā...rājā Prasenajid daharasūtrodāharenāvanita : .....  
 .....gjon-nu lta-vai mdoi dpeṣ vtul-nas.....

Il est évident que *gjon-na* « jeune homme » est l'équivalent de *dahara* et justifie cette leçon. On remarquera de plus que *udāhara* « mot, exemple, argument, » est rendu par *dpe*, et que le tibétain ajoute un mot *lta* « voir, vue » qui n'existe pas dans le texte sanskrit.

<sup>1</sup> *Introd. à l'hist. du Buddh. ind.* p. 200.

Une autre citation de ce sūtra existe dans le *Dulva* (*vinaya*) à la fin de la première section intitulée : *Rab-tu 'byung-vai gji* (*Pravrajita-vasta*) « Recueil de sūtras sur la l'initiation à la vie monastique. » Elle se résume dans cette phrase : « Dans le temps où Bhagavat convertit, au moyen du sūtra intitulé *L'exemple des jeunes gens*, le roi de Koçala, Prasena-jit, » identique, comme on le voit, à celle de l'Ava-dāna-Çātaka, mais dont nous ne pouvons donner le texte sanskrit, qui est perdu, selon toutes les apparences. Dans la version tibétaine, le titre est rendu par ces seuls mots : *gjon-nu dpei-mdo-sde*<sup>1</sup>, qui, d'après l'analogie de l'autre citation, répondraient à un sanskrit *daharodāhara-sūtra*. Le mot *dpe*, qui se trouvait plus haut placé en dehors du titre, y est ici intercalé; l'assonance *daharodāhara* a pu flatter l'oreille, et c'est une raison de plus pour admettre ce titre sanskrit, qui n'en reste pas moins hypothétique. Ce qu'on peut conclure de ces deux citations, c'est que le titre simple *Dahara-sūtra* ne paraît pas exclusivement en usage chez les Bouddhistes du Nord, puisque les Tibétains intercalent toujours entre ces deux termes une autre expression telle que *lta-va* « vue, » *dpe* « exemple. » Nous verrons tout à l'heure sous quelle forme nouvelle nous l'offre le Kandjour. Pour le présent, il nous importe d'en

<sup>1</sup> J'ai publié l'épisode où cette mention se trouve dans les *Textes tirés du Kandjour*, 6<sup>e</sup> livraison. J'ai reproduit la leçon du Kandjour qui porte *gjon-nu i dpai* (pour *dpei*) *sde*. Au lieu de *sde*, il faudrait peut-être lire *des* ou tout au moins *sdes*.

finir avec les citations, en communiquant la troisième à nous connue : elle ne nécessite aucune remarque philologique, mais elle a une certaine valeur chronologique.

Au VI<sup>e</sup> volume du Kandjour (fol. 100), le texte, racontant le voyage du Buddha dans sa patrie et la conversion de ses concitoyens, résume toute la vie antérieure de Çakyamuni. Je ne donnerai pas en entier ce long abrégé ; j'en extrais seulement la série de faits qui se déroule depuis le moment où Çakya-muni a trouvé la Bodhi, et je traduis *in extenso* :

Dans le temps où Bhagavat, après avoir, par la force de sa compassion, vaincu complètement, dans la veille du milieu de la nuit, le démon escorté de trois cent soixante millions (de mauvais génies), se rendit, sur l'exhortation de Brahmâ, à Benarès, où il fit tourner trois fois, sous douze aspects différents, la roue de la loi qui renferme la loi ; dans ce temps-là, il convertit cinq personnes, puis vingt-cinq, puis cinquante enfants de la ville, et du plus haut parage.

De là, s'étant rendu dans la forêt de Karvasi[ka], il établit dans les vérités les soixante membres de la Société fortunée (Bhadravarga) :

De là, s'étant rendu dans le district de la ville (?)<sup>1</sup>, il établit dans les vérités les deux jeunes filles Nandâ et Nandabalâ ;

De là, il descendit à Uruvilva, où il initia et reçut moines mille Jâtilas (chevelus) ;

De là, s'étant rendu au Caitya (autel) du mont Gayâ, il instruisit (ces) mille Bhixus par une démonstration appuyée

<sup>1</sup> *Groâ sde 'dong du.* Je ne me rends pas bien compte du sens de cette expression. L'étude des textes plus développés permettra sans doute de la mieux saisir. Il existe une variante : *Groñ khyer sde can.*



de trois prodiges, et les arrachant au désert de la transmigration, il leur fit atteindre la fin (complète), le terme absolu et parfait, le *nirveda*, qui est le bien suprême;

De là, s'étant rendu dans le jardin abondamment planté de l'est (?)<sup>1</sup>, il amena aux vérités le roi de Magadha, Bimbisâra-Çreṇika, avec quatre-vingt mille dieux, et plusieurs centaines de mille de brâhmanes et de maîtres de maison du Magadha;

De là, il se rendit à Râjagṛha, il reçut en présent le bois de Bambous (Veṇuvana), puis initia et reçut moines Çâriputra et Maudgalyâyana avec leurs deux cent cinquante disciples;

Étant allé ensuite à Çrâvasti, il reçut en présent Jetavana et convertit, par le *sûtra de l'exemple des jeunes gens* (*gjon-nu dpei-mdos*), le roi de Koçala, Prasenajit; puis Bhagavat-Buddha résida à Çrâvasti, à Jetavana, dans le jardin d'Anâthapiṇḍada;

Alors le roi de Koçala, Prasenajit, envoya un messager au roi Çuddhodana : « Seigneur, réjouis-toi, lui faisait-il dire : ton fils a reçu dans son cœur l'*amṛta* (l'immortalité); par l'*amṛta*, il fait le bonheur des êtres, et il réside à Çrâvasti, à Jetavana, dans le jardin d'Anâthapiṇḍada. » Tel fut le message.

A cette nouvelle, Çuddhodana envoya un messager à Bhagavat, etc.<sup>2</sup>

Par ce récit suivi, ou plutôt par cette liste chro-

<sup>1</sup> Çar pa i ts'ol gseb. Le terme des textes pâlis correspondants est *latthivanuyyâne*. M. Hardy traduit : « the forest of Yashti. » Bennett (*Mâlalanhara*, p. 57) : « a grove of palm trees. » Bigandet, dans sa première édition, dit : « Tandivana » (p. 101); ce passage ne se retrouve pas dans sa deuxième édition. Nous ne pouvons discuter ici le nom de ce lieu.

<sup>2</sup> Tous les faits brièvement relatés dans ce résumé chronologique sont racontés avec détail, et quelques-uns plusieurs fois, tant dans la collection du Sud que dans celle du Nord.

nologique, notre texte fixe la date du *Dahara-sûtra*, dont il reproduit fidèlement le titre tel que nous l'avons vu cité plus haut. Cette prédication se placerait entre la conversion des deux principaux disciples Çâriputra et Maudgalyâyana et le voyage de Çâkyamuni à Kapilavastu.

§ 2. *Kumâra-Dṛṣṭānta* et *Dahara-sûtra*.

A quel texte se rapportent toutes ces citations ? Évidemment au 8<sup>e</sup> sûtra du volume XXVI<sup>e</sup> de la section *Mdo* du *Kandjour*, lequel porte précisément le titre tibétain de *Gjon-nu dpei mdo*, raconte la conversion du roi de Koçala, Prasenajit, et a pour pendant en pâli un sûtra intitulé *Dahara*, qui ouvre la série<sup>1</sup> appelée *Kosala-saṃyutta* dans le *Saṃyutta-nikāya*. L'analogie des deux textes, qui, sans être la traduction l'un de l'autre, se suivent de très-près et se correspondent avec une grande exactitude, ne peut laisser l'ombre d'un doute sur leur communauté d'origine. Ils nous présentent deux versions distinctes du sûtra cité souvent dans le *Kandjour* : seulement, tandis que le sûtra pâli a conservé le titre *Dahara-sûtra* reproduit dans le récit sanskrit de l'*Avadāna-Çataka*, le *Mdo* attribue au sûtra tibétain un titre sanskrit bien différent, celui de *Kumâra-dṛṣṭānta-sûtra*. Il n'y a pas lieu de s'arrêter au mot *dṛṣṭānta*, qui peut-être a été substitué à *udāhara*, dont nous

<sup>1</sup> Elle se trouve dans la 1<sup>re</sup> section intitulée *Sagāthā*. Le *Kosala-saṃyutta* est ainsi appelé parce que le roi de Koçala, Prasenajit, y est constamment en scène.

avons déjà parlé, et qui explique l'existence des mots tibétains *lta-ra*, *dpe*, intercalés entre *gjon-na* et *mdo* dans les variantes du titre. Mais la substitution du mot *kumâra* à *dahara* est plus étrange. On ne peut guère douter que le terme *dahara* ne fasse partie du titre véritable, ancien, traditionnel. Non-seulement le pâli l'a conservé, mais les textes sanskrits du Nord eux-mêmes ne l'ignorent pas. Pourquoi donc l'a-t-on changé au mépris d'une tradition reconnue? A la vérité, *kumâra* et *dahara* sont synonymes; mais il y a entre eux une nuance. *Kumâra* désigne surtout «un jeune prince;» comme ce titre est ordinairement donné à Çâkyamuni, ou plutôt à Sarvârthasiddha, avant son départ de la maison paternelle, et qu'il est le héros du sùtra, cette considération a pu être un motif de faire ce changement; mais il nous semble peu sérieux, et nous ne voudrions pas affirmer qu'il soit le vrai. On peut encore essayer d'expliquer cette substitution en supposant que, la traduction tibétaine ayant été faite d'abord, et le texte sanskrit perdu ultérieurement, on aura retraduit le titre du tibétain en sanskrit; alors, par une méprise dont il est facile de se rendre compte, *kumâra* aura pris la place de *dahara*; seulement, dans cette hypothèse, on a peine à s'expliquer la perte du titre original, ordinairement joint à toutes les traductions. Cette hypothèse ne résout donc pas la question.

Le mot tibétain *gjon-na* et le mot pâli-sanskrit *dahara* reviennent souvent dans les deux textes; si l'on



connaissait le terme employé dans l'original sanskrit, la leçon du titre serait par là connue. Mais le titre lui-même se trouverait dans cet original, et tout serait éclairci, si nous le possédions. Or, tout porte à croire qu'il est perdu, et les conjectures que l'on peut faire sur les causes possibles du changement qui nous occupe ne sauraient aboutir à aucune conclusion certaine.

Il existe, du reste, dans le Kandjour des variantes de titres encore plus inexplicables. Ainsi le 11<sup>e</sup> sùtra du volume XXVI<sup>e</sup> du *Mdo* (Kandjour), celui qui vient le troisième après notre sùtra, est intitulé *Vaïçali-praveça* « entrée dans Vaïçali. » Ce texte, visiblement extrait du *Dul-va*, comme Csoma le donne à entendre (*As. res.* XX, p. 476-477), est reproduit mot pour mot dans le *Rgyud* (XI, 4) sous un titre tibétain identique, mais avec une variante importante dans le titre sanskrit qui est *Vipulī-praveça*<sup>1</sup>.

Ainsi, au nom bien connu de la ville de Vaïçali, lequel signifie « large, » on a substitué Vipulī qui a bien le même sens, mais qui ne saurait, en aucune manière, remplacer le nom déterminé, admis, reconnu d'une ville. Comment peut-on rendre compte d'une pareille substitution de nom? Je l'ignore. Celle de Kumāra à Dahara est moins choquante, mais non plus facile à expliquer.

<sup>1</sup> Csoma (*As. res.* p. 510) lit *Vipula*. L'exemplaire du Kandjour de la Bibliothèque nationale lit *Vipulē*. Le manuscrit n° 9 du même établissement (donné par la Société asiatique) et qui contient un grand nombre de textes du Kandjour, parmi lesquels celui-ci (fol. 884-890), donne le titre du *Rgyud*, en écrivant *Vipulī*.

Ces variantes pourraient être attribuées à des rivalités d'école. Faute d'avoir sujet de se diviser sur des points essentiels, on se sépare sur des minuties, uniquement pour éviter de paraître d'accord. Cette explication serait admissible pour le Dahara-sûtra, dont les deux versions présentent des différences notables; il est moins aisé de l'accepter pour le Vaïçali-praveça, pour lequel il y a dédoublement, non pas de texte, mais seulement de titre.

Quoi qu'il en soit, nous allons donner parallèlement la traduction des deux versions, la version tibétaine du Nord, la version pâlie du Sud. Le lecteur pourra ainsi apprécier à première vue la ressemblance générale des deux textes et la valeur des différences qui les distinguent; il sera ainsi préparé à suivre les réflexions que nous inspirera la comparaison de ces deux versions.

### TRADUCTION PARALLÈLE DES TEXTES.

#### TIBÉTAÏN.

##### *Kamâra-dr̥ṣṭānta-sûtra.*

D'après le texte tibétain du Kandrjour (*Mdo*, vol. XXV, n° 8, f° 458-60).

En langue de l'Inde : *ku-mâra-dr̥ṣṭānta-sûtra*.

En langue de Bod : *qjon-nu dpei mdo*.

(En français) : sûtra de l'exemple (ou de la comparaison) des jeunes gens.

#### PÂLI.

##### *Dahara-sûtra.*

D'après le texte pâli du Tipitaka (*Saṃyutta-nikāya*. — *Kosala-saṃyutta*, l<sup>re</sup> *khui-kho*).

Adoration à tous les Budhas et les Bodhisattvas.

Voici le discours que j'ai entendu une fois.

Bhagavat, voyageant dans le pays de Koçala, arriva à Çrāvastī (et là), à Çrāvastī, il résida à Jetavana, dans le jardin d'Anāthapiṇḍada.

Or un bruit vint aux oreilles de Prasenajit, roi de Koçala, que le Çramaṇa Gautama, voyageant dans le pays de Koçala, était venu à Çrāvastī, et que (là) à Çrāvastī, il résidait à Jetavana dans le jardin d'Anāthapiṇḍada, et, que ce respectable Gautama déclarait formellement être un parfait Buddha, en possession de la bodhi complète, au-dessus de laquelle il n'y a rien.

A l'ouïe de ce bruit donc, (le roi) se rendit au lieu où était Bhagavat; y étant arrivé, il échangea avec Bhagavat toutes sortes de paroles agréables et de joyeuses félicitations, puis s'assit près (de lui).

S'étant assis non loin de lui, Prasenajit, roi de Koçala, parla ainsi à Bhagavat :

Gautama, j'ai appris cette nouvelle; le respectable Gautama déclare formellement

Voici ce que j'ai entendu dire. Une fois Bhagavat résidait à Çrāvastī, à Jētavana, dans le jardin d'Anāthapiṇḍika.

Puis le roi Prasenajit (Prasenadi), de Kosala, se rendit au lieu où était Bhagavat; y étant arrivé, il échangea longuement avec Bhagavat des félicitations, des paroles agréables et bienveillantes, puis s'assit près (de lui).

S'étant assis non loin de lui, le roi Prasenajit, de Kosala, parla ainsi à Bhagavat :

Est-ce que le respectable Gotama reconnaît être un parfait Buddha, en posses-



être un parfait Buddha, en possession de la bodhi complète, au-dessus de laquelle il n'y a rien. Ceux qui proclament cette (parole comme un) oracle ne sont-ce pas autant de gens qui calomnient le Çramaṇa-Gautama ? N'est-ce pas une parole exagérée ? Est-ce bien une parole conforme aux déclarations précises du respectable Gautama ? Est-ce un oracle de la loi en conformité avec la loi ? Est-ce que si, à côté de ceux-là, tous tant qu'ils sont, il y en avait d'autres qui soutinssent la thèse contraire et leur répondissent, il n'y aurait pas (à l'égard des premiers) place pour la loi du blâme ?

— Grand roi, tous ceux qui parlent ainsi, tous sans exception, proclament la vérité ; ils ne me calomnient pas ; ils n'exagèrent pas. Cette parole est conforme à (mes) déclarations positives ; c'est un oracle de la loi en conformité (parfaite) avec la loi. Si, à côté de ceux-là, d'autres venaient leur répondre en soutenant la thèse contraire, il n'y aurait point lieu (pour les premiers) à la loi du blâme.

sion de la bodhi pleine et complète, au-dessus de laquelle il n'y a rien ?

— Grand roi, s'il est des gens qui disent hautement que (un tel) est un parfait Buddha, en possession de la bodhi complète, au-dessus de laquelle il n'y a rien, c'est de moi que ces gens parlent en faisant ces déclarations formelles : c'est que, grand roi, je suis en effet un parfait Buddha, en possession de la bodhi complète, au-dessus de laquelle il n'y a rien.

— Pourquoi cela, grand roi ?

— C'est que je suis un parfait Buddha, ayant réalisé la bodhi complète, au-dessus de laquelle il n'y a rien.

— Respectable Gautama, voilà ce que tu dis : pour moi, respectable Gautama, je ne le crois pas. — Pourquoi cela ? diras-tu peut-être. — Respectable Gautama, un instant ! Voici des ascètes et des brahmanes, vieux, bien vieux, tels que : Pūrṇa-Kāśyapa, le *parierajaka* Goçala, Sanjaya fils de Vairāṭi, Ajita-Kēçakambala, Kakuda-Katyāyana, Nirgrantha, fils de Jñāta. — Ceux-là même, de leur propre aveu, ne sont pas arrivés à être de parfaits Buddhas, en possession de la bodhi parfaite au-dessus de laquelle il n'y a rien : à plus forte raison, le respectable Gautama ne peut-il pas l'être, lui encore si peu avancé en âge, entré depuis si peu de temps dans la vie religieuse.

— Grand roi, voici quatre

— Cependant, Gotama, ces ascètes, ces brahmanes, environnés d'une assemblée, entourés d'une troupe, maîtres d'une troupe de disciples, connus, célèbres, pèlerins des étangs sacrés (*titthakārās*), honorés du respect d'une grande multitude de gens, à savoir, Purana-Kāśyapa, Maskari-Gosala, Nigaṇḍa, fils de Jñāta, Sanjaya, fils de Bēlaṭṭha, Prakuddha-Kaccāyana, Ajita-Kēçakambala, ceux-là même, quand je leur ai demandé si quelqu'un d'eux était un parfait Buddha, possédant la bodhi complète, au-dessus de laquelle il n'y a rien, ont tous avoué qu'aucun d'eux n'était un parfait Buddha, possédant la bodhi complète, au-dessus de laquelle il n'y a rien. Combien plus le respectable Gotama (doit-il faire le même aveu), lui qui, par son âge, n'est qu'un *enfant* (*dāhara*), lui si nouveau dans la vie religieuse.

— Grand roi, il est quatre

jeunes gens (*gjon-na*) qu'il ne faut pas tourner en ridicule, avec lesquels il ne faut pas prendre des airs de supériorité.

Quels (sont) ces quatre ?

1. Grand roi, il ne faut pas se moquer d'un jeune *xatrya*, il ne faut pas prendre avec un (tel) jeune homme des airs de supériorité.

2. Grand roi, il ne faut pas se moquer d'un jeune *serpent*; il ne faut pas prendre avec un (tel) jeune homme des airs de supériorité.

3. Grand roi, il ne faut pas se moquer d'un *feu* (encore) petit, il ne faut pas prendre avec lui des airs de supériorité.

4. Grand roi, il ne faut pas se moquer d'un *bhixu* qui est jeune; il ne faut pas prendre avec un tel jeune homme des airs de supériorité.

Pourquoi cela ?

Parce que tout jeune qu'il est, ce *bhixu* deviendra un *Arhat* doué d'une grande puissance de transformations surnaturelles et d'une grande force.

(êtres) qu'il ne faut pas mépriser en disant : « ce sont des *enfants* (*dahard*). » qu'il ne faut pas traiter avec hauteur en disant : « ce sont des enfants. »

Quels (sont) ces quatre ?

1. Grand roi, il ne faut pas mépriser un *xatrya* en disant : « c'est un enfant, » il ne faut pas le traiter avec hauteur en disant : « c'est un enfant. »

2. Grand roi, il ne faut pas mépriser un *serpent* en disant : « c'est un enfant, » il ne faut pas le traiter avec hauteur en disant : « c'est un enfant. »

3. Grand roi, il ne faut pas mépriser le *feu*, en disant : « c'est un enfant; » il ne faut pas le traiter avec hauteur, en disant : « c'est un enfant. »

4. Grand roi, il ne faut pas mépriser un *bhikkhu* (*bhixu*), en disant : « c'est un enfant; » il ne faut pas le traiter avec hauteur, en disant : « c'est un enfant. »

Tels sont, grand roi, les quatre (êtres) qu'il ne faut pas mépriser, en disant : « ce sont des enfants, » qu'il ne faut pas traiter avec supériorité, en disant : « ce sont des enfants. »



Ainsi parla Bhagavat. Quand le Sugata eut ainsi parlé, le Maître (par excellence) prononça cet autre discours :

## I (1, 2, 3).

Le *xatrya* n'a pas son pareil, il est noble, illustre : un homme sensé ne doit pas le mépriser, ni le traiter avec hauteur en disant : « c'est un jeune homme (*gjon-na*). »

Si ce *xatrya*-roi est sage, quand il aura acquis la puissance royale entière, ce sera alors le moment de punir; aussi y aura-t-il de la douleur pour celui (qui l'aura offensé).

Ainsi quiconque veille sur sa propre vie et songe à ses intérêts, doit se garder de le mépriser, doit même faire attention à lui.

## II (4, 5, 6).

Que ce soit dans un lieu habité ou dans un désert, partout où se montre un *serpent*, le sage se gardera de le mépriser et de le traiter avec hauteur, en disant : « c'est un jeune homme. »

Car le serpent, en errant, et en revêtant toutes sortes

Ainsi parla Bhagavat. Après avoir prononcé ces (paroles), le Maître (par excellence) fit entendre ces autres (paroles):

## I (1, 2).

Le *xatrya* est de grande naissance, noble, illustre : qu'on ne le méprise pas, en disant : « c'est un enfant (*daharó*); » qu'on ne le traite pas avec hauteur, en disant : « c'est un enfant. »

Car dès qu'il aura atteint l'âge d'homme, dès qu'il aura reçu la royauté, ce *xatrya*; il sévira avec colère au moyen du châtiment royal; il opprimerá celui (qui l'aura méprisé).

Qu'on ait donc soin de le fuir, si l'on veille sur sa propre vie.

## II (3, 4).

Que ce soit dans un village ou une forêt, partout où se montre un *serpent*, qu'on se garde bien de le mépriser, en disant : « c'est un enfant, » de le traiter avec hauteur, en disant : « c'est un enfant. »

Car, sous des couleurs (ou des formes, des espèces) va-

de formes et d'espèces, quand il a trouvé une (bonne) occasion, tout jeune qu'il est, peut dévorer beaucoup d'hommes et de femmes.

Ainsi quiconque veille sur sa propre vie, et pourvoit à ses intérêts, doit se garder de le mépriser, et bien faire attention à lui.

### III, 7, 8, 9.

Celui qui flambe, qui dévore beaucoup (de choses), qui mange l'offrande, et laisse une trace noire (derrière lui), (le feu en un mot,) il faut bien se garder de le mépriser quand il est petit, un sage ne doit pas le traiter avec hauteur.

Car ce mangeur de l'offrande, lorsqu'il aura pris un point d'appui, tout petit qu'il est, il deviendra grand; et quand la flamme s'allume, elle consume promptement des villages et des villes.

Ainsi quiconque veille sur sa propre vie doit se garder de le mépriser; quiconque pourvoit à ses intérêts, doit bien y faire attention.

### IV (10, 11, 12).

Quand le mangeur de l'of-

frandé, le serpent marche dans la splendeur. Quand il s'est attaché (à un lieu), il mordrait d'un seul coup homme, femme, enfant.

Que celui-là donc le suive, qui veille sur sa propre vie.

### III, 5, 6.

Celui qui mange l'offrande, qui flambe, le purificateur (*pāvaka*), qui laisse une trace noire, (le feu en un mot,) il ne faut pas le mépriser, en disant : « c'est un enfant; » il ne faut pas le traiter avec hauteur, en disant : « c'est un enfant. »

Car, lorsqu'il a pris un point d'appui, et qu'il est devenu grand, ce feu, partout où il s'attache, est capable de consumer d'un seul coup, homme, femme, enfant.

Que celui-là donc le suive, qui veille sur sa propre vie.

### IV (7, 8).

Quand le feu, le purifica-

grande, le feu à la trace noire, a brûlé un bois, les plantes repoussent peu à peu, lorsque des jours et des nuits ont passé (par-dessus);

Mais celui qu'un *bhixu* doué de moralité a rencontré et brûlé, celui-là n'aura plus ni fils, ni petit-fils, ni héritier; comme la tête du palmier (*talai mgo*), il devient en peu de temps privé de descendance.

Aussi quiconque veille sur sa propre vie doit se garder de le mépriser, quiconque veille à ses intérêts doit faire attention à lui.

V (13, 14).

Un sage ne doit donc traiter avec hauteur ni le *xatrya* bien fait, ni le *serpent*, ni le *feu*, ni le *bhixu* doué de moralité.

En conséquence, quiconque veille sur sa propre vie doit se garder de les mépriser, quiconque veille à ses propres intérêts doit les éviter avec soin.

Ensuite, le roi de Koçala, Prasenajit, approuva hautement ces paroles de Bhagavat et s'en réjouit fort; puis, après avoir adoré avec la tête les

iv.

teur à la trace noire, brûle une forêt, les plantes qui montent (vers le ciel) y renaissent après que des jours et des nuits ont passé;

Mais celui que le *bhixu* doué de moralité a brûlé par sa splendeur ne laisse après lui ni descendants, ni héritiers auxquels puissent passer ses biens : sans postérité, sans héritiers, de tels hommes deviennent (comme) le tronc du palmier (*talavatthu*).

V, 9.

Ainsi, quiconque est sage et veille sur ses propres intérêts, s'il rencontre le *serpent* et le *feu*, et le *xatrya* illustre, et le *bhixu* doué de moralité, doit y faire grande attention, ô Majesté. (Voir la note, page 365.)

Là-dessus, le roi Prasenajit, de Kosala, adressa ces paroles à Bhagavat : « Excellent, ô vénérable ! excellent, ô vénérable ! De même que

21



pieds de Bhagavat, il se retira de la présence de Bhagavat.

Fin du *Kumâra-dr̥ṣṭānta-sūtra*.

si l'on redressait ce qui est courbe, ou qu'on découvrit ce qui est voilé, ou qu'on montrât le chemin à un homme troublé (égaré), ou qu'on tint une lampe allumée dans les ténèbres, de telle sorte que ceux qui ont des yeux vissent les formes; ainsi la loi m'a été exposée en plus d'une manière par Bhagavat. Moi donc, je viens en refuge en Bhagavat, en la Loi, en l'Assemblée des *bhixus*. Que Bhagavat, ô vénérable, me reçoive désormais comme un *upāsaka*, moi qui suis venu à lui aujourd'hui, moi qui suis allé dans le refuge.»

### § 3. Valeur historique des deux sūtras.

Nous nous trouvons ici en présence d'un cas analogue à celui que nous avons déjà étudié au sujet du Dharma-cakra-pravartanam<sup>1</sup>, du Candra-sūtra<sup>2</sup>, du Mahâ-Mangala<sup>3</sup>, du Sangâma-dve-vut-tâni<sup>4</sup>, du Kalyâna-mitra<sup>5</sup>, c'est-à-dire que nous avons deux versions différentes d'un thème unique, l'une

<sup>1</sup> Journ. az. mai-juin 1870, p. 363, etc.

<sup>2</sup> Ibid. octobre-décembre 1871, p. 296.

<sup>3</sup> Ibid. p. 297.

<sup>4</sup> Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, année 1871.

<sup>5</sup> Journ. az. décembre 1873, p. 1-66.

propre à la littérature pâlie, l'autre propre à la littérature tibétaine. Je ne sais rien de nouveau sur la question et ne puis que renvoyer le lecteur à mes allégations antérieures sur ce problème assez obscur. D'après ces données, nos deux textes, parfaitement indépendants l'un de l'autre, dériveraient d'une source commune probablement perdue, que chacun reproduit plus ou moins fidèlement. Le texte pâli serait celui d'une des écoles de la grande division des Mahâsanghikas, et le texte tibétain celui d'une des écoles de la division rivale des Sthaviras. Cela étant, nous avons à nous demander quelle est la valeur des différences qu'on remarque entre les deux, et lequel reproduit le mieux le sūtra primitif. Cette question se complique, jusqu'à un certain point, de celle de la réalité des faits exposés dans le sūtra. Mais avant d'examiner ces divers points, nous devons bien préciser ce qu'est un sūtra et quels sont les éléments essentiels de ce genre d'écrit.

Ce qu'on appelle *sūtra* « fil, » dans la littérature indienne, est une série de propositions, d'aphorismes, qui résument tout un système philosophique, et servent de texte aux commentaires (*bhāṣya*) de l'école. Le *sūtra* est censé l'œuvre de quelque docteur éminent du passé; les *bhāṣyas* sont les travaux postérieurs de ses disciples ou de ses successeurs. D'après cette définition, le sūtra bouddhique devrait être la série des paroles par lesquelles le Buddha exposa sa doctrine; mais il ne répond à ce plan que très-imparfaitement : on sait d'ailleurs que le mot

*sûtra* est relativement moderne et a été précédé par le mot *dharma* « loi; » que, de plus, toute une partie des écrits bouddhiques forme une section à part intitulée *vinaya* « discipline, » qui néanmoins, dans sa constitution et sa forme extérieure, ne diffère pas de ceux que comprend la section intitulée *sûtra*. Sans nous arrêter à ces distinctions, nous pouvons établir ce fait : Un *sûtra* est un fragment du canon bouddhique qui contient une parole du Buddha : même lorsque le Buddha ne paraît pas, et que ses disciples seuls sont en scène (ce qui arrive assez souvent), leur parole est censée n'être pas autre chose que la parole du maître dont ils sont les interprètes, et l'on peut dire qu'une déclaration du Buddha est la base essentielle de tout *sûtra*. Ces deux termes : *sûtra* et *buddhavacanam* « parole du Buddha » sont des expressions équivalentes.

Mais il est peut-être sans exemple qu'un *sûtra* bouddhique se réduise à une parole du Buddha; cette parole est constamment accompagnée du récit des circonstances dans lesquelles elle est censée avoir été prononcée. Il existe bien quelques recueils, tels que le *Dhammapada* et les *Jâtakas*, composés uniquement des paroles du Buddha<sup>1</sup>; mais il en résulte que ces écrits sont parfois intelligibles sans le commentaire, et ce commentaire n'est en majeure partie que le récit historique ou prétendu tel des

<sup>1</sup> Encore cela n'est-il pas exact, car ces écrits affectent souvent la forme de dialogue (sans distinction d'interlocuteurs) et renferment, par conséquent, des paroles attribuées à d'autres qu'au Buddha.



circonstances dans lesquelles les sentences auraient été énoncées, récit qui est, nous venons de le voir, un élément essentiel du sūtra. D'ailleurs quelques-uns de ces recueils paraissent n'être que des textes empruntés aux collections des sūtras, et ils constituent une sorte d'exception. La règle est que le commentaire par le récit des faits s'ajoute à toute parole du Buddha et fait partie intégrante du sūtra. La tradition veut même que cette règle ait été fixée par Ākṣyamuni, et nous la montre en vigueur dès l'origine. Les sūtras, en effet, sont censés émaner d'Ananda, qui, aussitôt après le Nirvāṇa, aurait répété les enseignements du Buddha et raconté en même temps les faits qui avaient été l'occasion de chacun de ces enseignements. Ce point est donc bien établi : un sūtra se compose de deux éléments, une parole du Buddha et un récit concomitant.

La partie « historique, » narrative des sūtras est souvent très-insignifiante, et relative à des faits sans importance ou à des détails plus ou moins vulgaires de la vie privée. Cette partie de notre sūtra se trouve être, au contraire, de la plus haute portée; nous y voyons un roi indien se rendre de sa personne auprès du prédicateur nouveau dont on parle tant, afin de s'assurer de la réalité des bruits qui courent, et de voir si cet homme est un sage, un fou ou un imposteur; il interroge le Buddha, le presse de questions, et, après avoir entendu ses réponses, devient un de ses partisans, un de ses adhérents laïques, ce qui est une demi-conversion.

S'il y a jamais eu un récit vraisemblable et admissible, c'est assurément celui-là, et le premier sentiment qu'on éprouve à la lecture de nos deux textes, c'est d'admettre la réalité du fait qu'ils s'accordent à relater.

Cependant, quand il s'agit du Buddha, on ne doit jamais perdre de vue cette règle judicieuse établie par M. Kœppen : que les événements les plus vraisemblables et les plus naturels de la biographie traditionnelle du Buddha peuvent être tout à fait imaginaires, tandis que les traits les plus étranges et les plus fantastiques de cette même biographie peuvent reposer sur un fondement sérieux et avoir une base historique<sup>1</sup>. Cette règle de critique est fort juste, mais elle ne mène guère qu'à des résultats négatifs; elle aide moins à trouver dans les récits fabuleux des éléments de certitude, que dans les faits vraisemblables et en apparence historiques des raisons de douter. Aussi la critique ne laisse-t-elle guère subsister que la personne de Çākya-muni et les traits généraux de son œuvre.

• Tout ce que nous pouvons dire avec certitude de la vie du Buddha, dit M. Wassilief, consiste en ceci : que, après avoir renoncé aux mortifications, il prit la forme d'un mendiant, gagna dans cet état la ville prochaine de Rājagṛha, où

<sup>1</sup> *Die Religion des Buddha*, p. 74. Je ne fais que reproduire la pensée de l'auteur sous une forme plus générale et dogmatique. Voici du reste ses propres expressions : « . . . Sich durchaus nicht nachweisen lässt in wie weit das Mögliche auch wirklich gewesen und ob nicht andererseits in manchem der wunderbaren und legendhaften Berichte und Erzählungen ein historischer Kern verborgen sei. »

il s'établit dans le jardin d'Anāthapiṇḍada<sup>1</sup> et recueillit des aumônes chez les habitants. Mais, puisqu'il est le fondateur d'une confrérie, car on ne peut douter que les cinq premiers disciples au moins n'aient été effectivement convertis par lui, on doit en conclure qu'il ne la fonda pas seulement par son exemple, en endurant une vie remplie de privations, mais qu'il justifia son genre de vie par la parole et l'enseignement<sup>2</sup>.

Réduite à ces proportions, la vie de Çākyaṃuni devient aussi simple que courte, et il peut paraître oiseux de rechercher si Prasenajit a ou n'a pas été converti. Cependant, il me semble que, sans repousser ni admettre définitivement toutes les conclusions d'une critique justement défiante, mais quelque peu outrée, on doit commencer par construire une biographie de Çākyaṃuni dans laquelle on retiendrait les données historiques, incertaines peut-être, mais vraisemblables, en élaguant les données purement fabuleuses et inadmissibles; car cette distinction s'impose à notre esprit. Quand les livres bouddhiques nous disent, d'une part, que le Buddha s'en alla chez les dieux Trayastrīṅga pour enseigner la loi à sa mère, qu'il y resta plusieurs

<sup>1</sup> Tous les textes sont d'accord pour dire que Anāthapiṇḍada était de Çrāvastī et non de Rājagṛha. Cependant, il est question d'un voyage qu'il aurait fait à Rājagṛha. Est-ce avec intention ou par méprise que M. Wassilief met à Rājagṛha ce jardin de Çrāvastī? Je n'ai pas vu l'original russe; mais les deux traductions française et allemande portent ce que nous reproduisons; il est difficile de croire qu'elles soient toutes les deux infidèles sur ce point.

<sup>2</sup> *Le bouddhisme, ses dogmes et sa littérature*, p. 23-24. Ce paragraphe prête à bien des remarques, mais nous ne pouvons les faire ici.



mois, assis sur une pierre, et faisant entendre aux habitants du ciel une prédication qui est devenue l'*Abhidhamma-piṭaka* (3<sup>e</sup> section du *tipiṭaka*); quand, d'autre part, ces mêmes livres nous racontent comment Çākyaṃuni convertit Prasenajit en lui exposant une comparaison célèbre, nous sommes naturellement portés à considérer le premier de ces récits comme une fable, le second comme un témoignage historique. Mais appliquons la règle tracée par M. Kœppen : la fable de la prédication dans le ciel nous paraîtra une fiction inventée pour accroître l'autorité de la portion la plus récente et la moins authentique des livres bouddhiques, peut-être même un aveu discret de son défaut d'authenticité; il y a donc dans cette fable une part de vérité. Le second récit n'est-il pareillement qu'une fiction dissimulée sous un semblant de récit historique? Nous avons peine à l'admettre, et, sans avoir la prétention de porter un jugement définitif, nous voulons au moins examiner les raisons qu'on peut alléguer pour constater la réalité du fait.

Tout d'abord, il est positif que les textes se contredisent, non pas sur le fait lui-même (ils sont au contraire parfaitement d'accord), mais sur la place qu'ils lui assignent dans l'ordre chronologique. On a vu avec quelle précision le Kandjour met la conversion de Prasenajit *un peu avant* le voyage de Çākyaṃuni à Kapilavastu. Je ne saurais dire si les textes pâlis fixent avec la même exactitude la date de ce fait; mais d'après eux, lorsque Çākyaṃuni se

rendit à Kapilavastu, c'est à Rājagṛha qu'il résidait, c'est à Rājagṛha que Āuddhodana l'envoya chercher, c'est de Rājagṛha qu'il partit. Au lieu de Rājagṛha, le Kandjour met Ārāvastī. Il est vrai que tous les textes du Nord ne s'entendent pas sur ce point : car un fragment du Mahā-Vastu Avadāna (de la collection Népalaise), le Pitāputrasamāgama (fol. 290-300), donne Rājagṛha pour point de départ, d'accord en cela avec les textes pâlis. Mais toujours est-il que, dans deux récits distincts, qui se ressemblent sans être identiques, le Dulva du Kandjour dit positivement que Ākṣyamuni était à Ārāvastī lorsqu'il partit pour Kapilavastu. Le désaccord est donc manifeste. A quoi tient-il ? Serait-ce à une rivalité entre Ārāvastī et Rājagṛha, rivalité que M. Wasielief semble admettre comme un fait ? Ces deux villes, sièges de deux écoles opposées, se seraient disputé l'honneur d'avoir été le point de départ du Buddha retournant dans son pays. Peut-être aussi pourrait-on dire que les bouddhistes du Nord ont à dessein rapproché la conversion de Prasenajit, roi de Koçāla, de celle de Bimbisāra, roi de Magadha, la donation de Jetavana à Ārāvastī, de la donation de Veṇuvana à Rājagṛha, afin d'unir en quelque sorte dans le temps les faits éclatants de conversion qui signalèrent le bouddhisme naissant dans le pays où il a commencé à fleurir et à se développer.

Nous ne pouvons malheureusement opposer une énumération chronologique pâlie à l'énumération tibétaine citée plus haut (voy. p. 301); peut-être

une telle énumération existe-t-elle; mais nous ne la connaissons pas, et nous sommes réduit à chercher la date pâlie du fait qui nous occupe dans des documents insuffisants quant à présent, et où l'ordre chronologique n'est peut-être pas observé avec une grande rigueur. La vie du Buddha intitulée *Mālā-lankara-vattha*, que nous connaissons uniquement par des traductions faites sur la version birmane<sup>1</sup>, mais dont l'original est pâli, ne parle pas de la conversion de Prasenajit, seulement elle raconte la donation de Jetavana; or, comme le Kandjour associe ces deux faits, nous pouvons croire qu'ils sont contemporains, et si nous arrivions à déterminer la date pâlie de la donation, nous aurions par cela même la date de la conversion du roi; mais c'est là ce qui est difficile. En lisant la traduction de Chester Bennett, on croit avoir trouvé une solution, car on y apprend que le Buddha revenant de Kapilavastu et retournant à Rājagṛha fut invité

<sup>1</sup> Le *Mālā-lankara-vattha* a été traduit par l'évêque français Bigandet, à deux reprises (la 2<sup>e</sup> édition est de 1866), et par le missionnaire américain Chester Bennett (1851), par l'un et par l'autre en anglais. Cet ouvrage, qui comprend la vie entière du Buddha, est fort curieux: on l'a appelé le « *Lalita-Vistara* pâli. » Cette qualification convient bien mieux au *Pathama-sambodhi* dont la Bibliothèque nationale ne possède malheureusement que des fragments en pâli, mais qui a été traduit en anglais, par M. Alabaster, sur la version siamoise, laquelle suit de près, mais non avec une fidélité parfaite, le texte pâli de la Bibliothèque nationale. Le *Pathama-sambodhi* se renferme dans les mêmes limites que le *Lalita-Vistara* et est bien moins utile que le *Mālā-lankara* pour la connaissance de la vie du Buddha.



par Anáthapiṇḍika, qui le rencontra en chemin, à se rendre à Ćrāvastī, où ce riche marchand lui fit don de Jetavana. Entre le Kandjour, qui place ce fait immédiatement *avant* le voyage de Kapilavastu, et le Mālālankara ou du moins la traduction de M. Bennett, qui le place immédiatement *après*, la différence est légère, et si le voyage de Kapilavastu, le plus suspect et le plus contesté parmi les événements vraisemblables de la vie du Buddha, était relégué parmi les fables, cet événement prétendu disparaissant, le Kandjour et le Mālālankara se trouveraient assigner une même date au fait qui nous occupe. Mais dans la traduction de Bigandet, la donation de Jetavana ne suit pas d'aussi près le voyage de Kapilavastu; deux ou trois épisodes sont intercalés par elle entre les deux événements, et M. Spence Hardy, qui, dans son *Manual of buddhism*, emprunte ses récits à divers ouvrages, mais doit suivre un ordre indiqué par quelque autorité canonique, place trois récits entre le voyage de Kapilavastu et la donation de Jetavana; il faut dire que l'un deux, le voyage du Buddha à Ceylan, est entièrement fabuleux. Du reste, il n'y a pas lieu d'attacher une grande importance à l'ordre suivi par ces récits; ainsi la place donnée dans le Mālālankara (traduction Bigandet) à la donation de Jetavana n'est pas celle qui lui convient, car, avant ce récit, il est question d'un autre fait qui se serait passé à Jetavana « donné depuis peu » au Buddha; or ce fait, qui est une tentation survenue à Ananda, s'il

ne suit pas immédiatement le voyage de Kapilavastu, lui est de bien peu postérieur. Une double conclusion nous semble résulter de ces données : 1° les renseignements fournis par la littérature de Birma ne sont pas assez concordants pour infirmer les renseignements fournis par celle du Tibet; 2° les discordances des renseignements de toute provenance ne sont pas assez graves pour qu'on doive nier l'existence du fait en lui-même; il y a des difficultés chronologiques que de plus amples informations permettront peut-être de lever; mais rien ne nous empêche d'admettre un fait aussi vraisemblable et aussi probable.

Argumenterait-on contre la thèse que nous soutenons des noms des six docteurs cités dans le sūtra? Il y aurait beaucoup à dire sur ce sujet, et il mériterait bien un travail spécial<sup>1</sup>. Les fables qui remplissent les livres bouddhiques dans les nombreux passages où il s'agit de ces fameux docteurs ne sont pas le seul ni le principal motif de douter de leur existence. La répétition systématique de leurs noms en toute occasion peut les faire considérer ainsi que Devadatta comme une sorte de personnification des adversaires du Buddha. Après tout, que ces noms désignent des individus réels, ou qu'ils rappellent

<sup>1</sup> Dans la version tibétaine de notre sūtra, leurs noms ne viennent pas suivant le même ordre que dans la version pâlie; ils présentent aussi quelques variantes qu'il serait intéressant de recueillir et de discuter; mais cela nous entraînerait trop loin, et c'est une question qui n'intéresse pas directement le Dabara-sūtra.

seulement en masse les adversaires du Buddha, leur présence dans notre sùtra ne saurait prouver contre la réalité du fait, et comme il n'est pas douteux que le Buddha n'ait compté beaucoup d'ennemis et de contradicteurs, il y a toujours dans ces noms une vérité relative et suffisante.

Le seul argument sérieux qui puisse nous être opposé, c'est que la conversion d'un roi, et d'un roi prévenu contre le Buddha, pourrait être une donnée imaginée par les bouddhistes, un thème soutenu par eux en vue de défendre leur cause contre les brahmanes. Afin de s'assurer la faveur des rois, ils auraient inventé ce récit qui montre un prince défiant convaincu par la démonstration de la puissance des Buddhas et même des *bhixas* d'un Buddha, et s'inclinant devant cette puissance. Un semblable argument ne prouve pas assez parce qu'il prouve trop. Il se peut que les bouddhistes aient adopté ce thème et en aient abusé; mais il ne s'ensuit pas qu'aucun fait réel n'ait servi de base à ce système d'inventions gratuites. Nos deux sùtras sont certainement très-anciens; ils supposent l'existence d'un sùtra plus ancien qu'eux, dont ils ne s'écartent pas beaucoup; ils nous reportent aux origines du bouddhisme, et nous transmettent une tradition qui semble avoir été à peine altérée. Est-il donc impossible que, en dépit des transformations, préméditées ou inconscientes, apportées à la tradition dans le cours des siècles, il soit resté quelques faits simples et positifs, naturels et vrais, gravés



dans la mémoire des premiers bouddhistes et conservés intacts depuis eux? Ces faits ne sont sans doute pas fort nombreux, mais il en existe; celui dont nos textes nous ont conservé le récit n'en serait-il pas un?

#### § 4. Divergences des textes dans le récit.

La réalité du fait historique ne dépend que dans une très-petite mesure de la concordance ou de la discordance de nos textes. Ils auraient entre eux plus de ressemblance, que cette réalité ne serait pas mieux démontrée; elle ne serait pas non plus infirmée s'ils différaient davantage. Cependant, si l'on attache de l'importance à ce point spécial, nous pouvons dire sans hésitation que la ressemblance générale est trop grande et trop frappante pour qu'on puisse tirer des dissemblances de détail aucune conclusion défavorable. L'économie du récit est la même de part et d'autre; le développement est identique; les deux récits se découpent pareillement, ils ont été jetés dans le même moule. Il y a bien quelques paragraphes plus longs dans l'un que dans l'autre; mais ces différences, dont quelques-unes peuvent être graves, n'affectent pas le fond de la narration et le fait en lui-même. La question que soulèvent ces divergences n'est pas de savoir si les deux récits rapportent plus ou moins exactement un fait déterminé; elle est uniquement de démêler si ce qui manque, soit dans l'un, soit dans l'autre,

était ou n'était pas dans le texte original antérieur, si nos textes ont soit écourté, soit délayé le récit primitif. Le plus beau succès que comporterait une étude telle que celle que nous faisons serait la reconstruction du récit antérieur inconnu dont les littératures bouddhiques nous offrent deux éditions parallèles et différentes. Nous n'aurons pas la témérité de l'entreprendre; mais nous voulons au moins signaler les principales divergences de nos textes, et dire ce que nous en pensons. Nous n'en voyons que quatre (dans le récit); nous allons les passer en revue.

1° Le texte tibétain nous montre le Buddha arrivant à Crâvastî et y excitant une curiosité qui gagne le roi lui-même. Rien de cela ne se trouve dans le sùtra pâli, qui constate seulement, par la phrase usuelle, la résidence du Buddha à Jetavana. Il est à remarquer cependant que, dans la première réponse du Buddha, le texte pâli semble renfermer une allusion au fait qu'il a négligé de constater dès le début. La constatation n'en était pas moins nécessaire. La version tibétaine est donc plus naturelle, plus conforme aux détails généralement fournis par les textes, plus appropriée à la situation; elle suggère d'ailleurs l'idée que le sùtra faisait partie d'un récit suivi dont il serait un extrait. Nous croyons, en effet, qu'il se retrouvera dans le Vinaya tibétain et peut-être aussi dans le Vinaya pâli. En attendant que cette vérification se fasse, et dût-elle même ne pas être faite, nous croyons pouvoir affir-

mer que la version tibétaine est préférable à l'autre, et que celle-ci a procédé par suppression, fait qui s'expliquera très-aisément s'il est une fois reconnu que ce sùtra est tiré d'un long récit.

2° Dans la version tibétaine, le roi exprime en termes multipliés et redondants ses doutes sur la qualité attribuée à Gotama; il tourne et retourne sa pensée de plusieurs manières, et quand Gotama a affirmé être effectivement le Buddha, le roi déclare qu'il n'en croit rien : ce qui est lui faire un sanglant affront, car une pareille réponse, irrévérente en toute circonstance, est particulièrement outrageante pour le Buddha, dont la sincérité est toujours et partout si hautement proclamée. Dans le *Lalita-Vistara*, Çâkyamuni, exténué par le jeûne, sent le besoin de reprendre des forces : les dieux offrent de lui en rendre d'une façon miraculeuse, sans qu'il ait besoin de recourir aux aliments; il pourrait ainsi prétendre qu'il continue de jeûner. « Mais, dit-il, ce serait un grand mensonge; » et par amour de la vérité, il se remet à manger<sup>1</sup>. Enfin nous lisons dans le *Kandjour* cette phrase citée et traduite par Csoma :

Il se peut que la lune avec l'armée des étoiles vienne à s'abîmer sur la terre;

Il se peut que cette terre avec ses forêts et ses montagnes vienne à se dissoudre dans le ciel;

Il se peut que les eaux du grand Océan viennent à se tarir;

<sup>1</sup> Foucaux, *Rgya-tch'et-rol-pa*, p. 254.



Mais il ne se peut pas que le grand Çramaṇu profère un mensonge<sup>1</sup>.

Le plus grand outrage qu'on puisse donc faire au Buddha, c'est de lui imputer un mensonge : or cet outrage, il le reçoit dans le texte tibétain. Et quel mensonge encore lui impute-t-on ? Celui qui, dans le Pratimoxa, c'est-à-dire dans la liste des transgressions et des peines qui y correspondent, est rangé, avec le meurtre, le vol et la fornication, dans la première classe, dans celle des quatre grands crimes, le mensonge qui consiste à s'attribuer faussement la qualité d'*Arhat*, et qui plus est, de Buddha. Ainsi, dans le texte tibétain et dans ce texte seul, Prasenajit adresse en face à Gotama la plus odieuse des imputations ; car le texte pâli, beaucoup plus bref, ne renferme ni ces expressions réitérées de doute, ni cet insultant démenti. Les rédacteurs de la version pâlie ont-ils retranché volontairement du texte primitif des idées qu'ils trouvaient dangereuses, des expressions qui paraissaient malsonnantes ? J'inclinerais à le penser. Aussi, tout en reconnaissant qu'il y a du verbiage dans le paragraphe tibétain où Prasenajit exprime ses doutes, je crois y retrouver plus que dans le correspondant pâli l'accent du sūtra primitif.

3° A propos des six docteurs rivaux du Buddha, le roi, dans le texte tibétain, ne parle que de leur grand âge, et, dans le texte pâli, que de leur célé-

<sup>1</sup> *Dalva*, X, fol. 28. *Voy. Asiat. rés.* vol. 20, p. 87.

brité et de leurs succès. L'argument du tibétain est plus approprié au sujet, puisque c'est la jeunesse de Gotama qui est en cause, et que même tout son discours est une réponse au reproche qu'on lui fait d'être trop jeune. La phrase du texte pâli sur les six docteurs est celle qui revient chaque fois toujours la même, lorsqu'il s'agit de ces personnages dans les sùtras du Sud. Cette phrase est assurément bien faite, et l'argument tiré de la célébrité des docteurs a sa force; mais dans ce cas particulier, c'est surtout de l'âge qu'il est question : ce sont de vieux docteurs qu'il faut opposer au jeune réformateur Gotama. Ici donc le tibétain doit avoir mieux gardé l'accent du texte original; mais, en terminant, le roi, dans le texte pâli, reproche à Gotama sa jeunesse et le traite d'« enfant. » C'est ce mot « enfant, » jeté comme un reproche, qui motive le discours du Buddha et lui fait prendre une forme spéciale. Or ce mot, le tibétain ne le donne pas; il exprime bien l'idée par une périphrase, mais cela ne suffit pas : le mot « enfant » devait être prononcé par le roi; et c'est une imperfection au tibétain de ne l'avoir pas conservé. Nos deux textes présentent donc chacun une sorte d'incohérence. Dans le texte pâli, on oppose à la jeunesse la célébrité et la vogue, non l'âge avancé; dans le texte tibétain, on oppose bien la vieillesse à la jeunesse, mais on voit un personnage se formaliser d'un terme dont il n'a point été fait usage.

4<sup>e</sup> Dans la version tibétaine, le discours principal du Buddha est immédiatement suivi de la formule

finale de tous les sùtras, phrase approuvative, banale et stéréotypée; dans la version pâlie, le roi se déclare *upāsaka* «adhérent laïque.» On peut trouver redondante et emphatique la phrase qui enveloppe cette déclaration. Mais la déclaration elle-même est indispensable, elle est le dénouement obligé du drame, la conclusion nécessaire du sùtra, et l'on a d'autant plus sujet de s'étonner de ne pas la trouver dans le sùtra tibétain que les passages du Kandjour cités plus haut disent formellement que cette prédication avait converti le roi: or quand on se convertit au bouddhisme, si l'on ne devient *bhixu*, on doit au moins devenir *upāsaka*. La phrase pâlie qui comprend la déclaration du roi est encore, il est vrai, une de ces phrases toutes faites qui reviennent constamment dans des situations analogues; mais elle a dans les textes sanskrits et tibétains un équivalent plus sobre, plus court, qui n'est pas rare, et que nous devrions retrouver dans notre sùtra tibétain au lieu de la formule vague qui le termine. La conclusion naturelle est, en effet, une déclaration du roi se faisant *upāsaka*, et prenant son refuge dans le Buddha, la loi et l'assemblée; l'absence de cette déclaration est une véritable lacune.

Cette lacune que nous constatons à la fin du texte tibétain et celle que nous avons constatée au commencement du texte pâli peuvent s'expliquer par l'hypothèse que le sùtra serait extrait d'un récit suivi, et elles tendraient à justifier elles-mêmes cette hypothèse. On conçoit, en effet, que la cou-



pure n'ait pas été faite de la même manière dans les deux sùtras. Ces deux points écartés, il reste le désaccord des textes sur l'attitude du roi envers le Buddha, attitude plus blessante dans le tibétain que dans le pâli, et leur divergence dans le paragraphe relatif aux six docteurs, l'un des textes négligeant l'opposition requise par la situation, l'autre négligeant l'expression qui doit préparer la suite. Ces différences, au fond assez légères, ne peuvent servir de base à une objection sérieuse contre l'existence d'un récit primitif antérieur, dont l'ensemble est fidèlement reproduit par les deux textes, et l'authenticité de ce récit se trouve par là établie aussi bien que possible. Si nous avons cru apercevoir que le tibétain a mieux retenu quelques traits de ce récit primitif, le pâli, à d'autres égards, en reproduit peut-être mieux la sobriété probable; tout considéré, la fidélité est à peu près la même de part et d'autre, et les différences ne servent qu'à faire mieux ressortir l'accord général des textes qui nous transmettent l'une des plus anciennes traditions du bouddhisme.

#### § 5. Divergences des textes dans le discours.

Nous avons étudié le fait « historique » d'abord dans sa nature intime et dans ses rapports chronologiques avec les autres événements de la vie du Buddha, puis dans l'expression à la fois une et variée que la partie narrative de nos textes lui ont donné; il nous reste à étudier l'enseignement attribué au Buddha dans cette circonstance.

On pourrait objecter que, déjà dans la partie narrative, le Buddha prend la parole; car le sūtra affecte promptement la forme d'un dialogue. Mais cette parole du Buddha, simple affirmation, réponse formulée dans les termes mêmes de la question, quoique fort importante, est bien un élément du récit, et il n'y a pas lieu de la détacher de la partie narrative, au lieu que le discours prononcé plus tard a un caractère tout différent qui le distingue des réponses affirmatives précédentes. C'est ce discours qui constitue le sūtra proprement dit; il mérite une étude spéciale. Ce discours est double, il est en prose et en vers. Ici nous pouvons remarquer la variété des sūtras à cet égard; les uns (je parle des paroles mises dans la bouche du Buddha) sont complètement en prose, d'autres complètement en vers, d'autres encore mélangés de prose et de vers. Y aurait-il en faveur de l'une de ces formes une présomption d'antériorité et de supériorité? Le vers étant un utile auxiliaire de la mémoire, surtout en l'absence de l'écriture, on pourrait être tenté de lui attribuer la supériorité. Cependant le sūtra fondamental, la prédication de Bénarès est toute en prose, il en est de même de la prédication du mont Gaya. Il semble donc impossible de se prononcer sur ce point quant à présent. Mais, dans le cas où la prose et les vers sont mêlés, quelle est la valeur respective de ces éléments? En général, les vers semblent continuer la prose, en donnant à la pensée une forme plus générale: la prose commence par

une allusion directe au fait raconté dans le sùtra, les vers suivent la même idée en l'étendant, et sans la restreindre à un cas spécial. Parfois, cependant, les vers sont la répétition plus ou moins délayée de la prose, et dans ce cas, qui est celui de notre sùtra, le discours en vers est qualifié de second discours succédant au premier : cette indication est toujours donnée par une phrase toute faite et qui revient toujours dans la même circonstance. Je n'en connais pas assez d'exemples pour me livrer sur ce mode d'exposition à une étude générale; je me renferme dans le texte spécial qui nous est soumis.

En quatre phrases exactement semblables entre elles, sauf le changement du sujet, et qui coïncident fort bien dans les deux textes sans qu'elles aient l'apparence d'être traduites les unes des autres, le discours en prose dit simplement qu'il ne faut pas mépriser le *roi*, le *serpent*, le *feu*, le *bhixu*, dans leur jeunesse; le discours en vers reprend exactement le même thème, mais en donnant les raisons de ce précepte, et en montrant que pour le *bhixu* le motif qu'on a de ne pas le mépriser est plus grave encore que pour tous les autres. Ainsi le discours en vers justifie le précepte que le discours en prose avait donné sans autre explication. Il est vrai que le texte tibétain contient une phrase explicative au sujet du *bhixu* : « Pourquoi, dit-il, ne faut-il pas le mépriser? — Parce qu'il deviendra un *arhat* doué d'une grande force et d'une grande puissance surnaturelle. » Mais je n'hésite pas à considérer cette



phrase comme une interpolation; c'est une glose, une phrase de commentaire qui s'est glissée dans le texte. Quoique parfaitement conforme à l'esprit du bouddhisme, cette phrase cadre mal avec l'explication donnée dans les vers; au premier abord, elle paraît en être totalement différente, et c'est seulement avec des efforts qu'on arrive à l'y rattacher. Elle manque dans le texte pâli, qui, à la vérité, pourrait l'avoir retranchée; mais il est plus probable, il est même presque évident que le texte tibétain l'a ajoutée. Le discours en prose a pour caractère bien certain d'être dégagé de toute explication.

Quelle est donc la valeur de ce discours? Est-ce le texte véritable, dont le discours en vers serait un commentaire et une explication? Ou bien est-ce un résumé, un argument placé en tête du discours versifié (qui serait le véritable sùtra) pour le rendre plus clair et plus saisissable? Nous pensons que la deuxième partie de l'alternative est la plus probable. Le vrai sùtra est le discours en vers. Peut-être à l'origine était-il plus simple, plus bref, et même plus clair. Les développements qu'il aura reçus, en y répandant quelque obscurité, auront fait sentir la nécessité d'un exposé court, bref, résumant les préceptes donnés; de là sera sorti le discours en prose. Considérons donc le discours en vers, qui est le vrai sùtra.

Ce discours devrait être identique dans les deux textes. On admet bien que, dans la partie narrative des sùtras, il y ait des divergences même assez

grandes; mais sur la parole du Buddha, il ne saurait y avoir de désaccord; on doit la reproduire à la lettre avec cette exactitude servile dont les traducteurs bouddhistes ont donné de si parfaits modèles. Or, il n'en est rien; nous avons bien des exemples de vers mis dans la bouche du Buddha que des textes différents (pâlis et tibétains) s'accordent à nous présenter dans les mêmes termes; mais nous en connaissons qui présentent de telles différences que l'on ne peut songer à les identifier; c'est-à-dire à en considérer les parties discordantes comme de simples variantes. Nous pourrions, à l'égard des deux textes qui nous occupent, et qui sont de longueur très-inégale, nous borner à constater un nouvel exemple de cette particularité; mais le cas ne nous paraît pas le comporter. Nous croyons, au contraire, pouvoir affirmer et prouver l'identité de nos textes. Les différences qui les distinguent sont plus apparentes que réelles, et nous pensons qu'elles peuvent se ramener toutes à des variétés de lecture et à des divergences d'interprétation.

#### § 6. Variantes du discours versifié. — Discussion.

Le texte pâli compte quarante-six padas ou quarts de vers à la mesure de huit syllabes; le texte tibétain en compte cinquante-huit à la mesure ordinaire de sept syllabes. Il y a donc entre les deux textes un écart de douze padas, qui sont en excès dans le tibétain. Quatre padas formant un çloka,

le texte pâli compte onze çlokas et demi et le tibétain quatorze çlokas et demi; aucun d'eux ne renferme donc un nombre exact de çlokas, et la différence entre les deux textes est équivalente à trois çlokas complets. Levons d'abord cette difficulté.

Nos textes peuvent, d'après le sens et même d'après le rythme, se diviser en cinq stances : la première traitant du roi, la deuxième du serpent, la troisième du feu, la quatrième du *bhixu*; la cinquième est un résumé, une conclusion qui pourrait être supprimée sans inconvénient. Dans chacune des trois premières stances, l'explication se résume en deux çlokas (huit padas); la quatrième se dédouble; un çloka (quatre padas) est employé à décrire certains effets du *feu*, un çloka et demi (six padas) à établir la supériorité du *bhixu* sur le *feu*; la cinquième stance est composée d'un çloka et demi (six padas), mais dans le tibétain elle se réduit à un çloka de quatre padas : c'est le seul point par lequel la distribution diffère dans les deux textes, qui, du reste, sont exactement pareils. Mais il faut tenir compte en plus d'un élément dont nous n'avons pas parlé, un refrain qui se représente dans les deux textes; ce refrain ne prend dans le pâli qu'un demi-çloka (deux padas), et n'est ajouté qu'aux trois premières stances. Le tibétain en fait un çloka complet de quatre padas, et le répète après chaque stance, ce qui fait vingt padas tibétains contre six padas pâlis, c'est-à-dire une différence de quatorze padas, réduite à douze par ce fait que la cinquième



stance compte deux padas de plus en pâli qu'en tibétain : et nous avons ainsi la clef de cette augmentation considérable du texte tibétain, elle se réduit à un demi-çloka, deux padas, qui, multipliés par le nombre des stances, ont donné le chiffre de douze padas ou trois çlokas. Ces deux padas eux-mêmes sont-ils véritablement une adjonction? Non, car nous en retrouvons les éléments dans le pâli; la cinquième stance, qui contient deux padas de plus que le tibétain, nous en fournit l'équivalent. Ainsi il n'y a rien de ce qui est dans le tibétain qui ne se retrouve dans le pâli, et la différence dans le nombre des vers est purement apparente. La véritable différence des textes se réduit à des variantes; mais elles sont assez nombreuses, et quelques-unes considérables. Il serait trop long d'insister sur chacune d'elles, nous nous arrêterons aux plus importantes.

C'est sur le refrain que portent les plus graves de ces variantes. Pourquoi ce çloka complet en tibétain, et ce demi-çloka en pâli? Pourquoi la persistance du refrain dans le tibétain, tandis que le pâli le supprime une fois, et le dissimule une autre fois? On va voir que cela tient à la nature du sujet et aux vices d'une comparaison forcée, qui est le fondement de ce sùtra.

On y compare le roi, le serpent, le feu, le *bhixu*, pour montrer que tous les quatre sont redoutables, mais que le *bhixu* est le plus puissant. Cependant, si l'on doit se dérober à la vengeance du roi, à la morsure du serpent, à l'action dévorante du feu,

faut-il aussi se dérober à l'influence du *bhixu*, ce libérateur, qui a trouvé la vérité et cherche à la communiquer à d'autres? Non. Il est évident que si l'on assimile le *bhixu* au roi, au serpent, au feu, c'est d'une manière toute relative, et non en général, d'une manière absolue. De là une certaine hésitation dans la manière de présenter cette comparaison; il est manifeste que les deux écoles dont procèdent respectivement nos deux sùtras ont éprouvé cette hésitation, ont été en dissentiment, et ce désaccord se reflète dans leur œuvre.

Les trois premières stances relatives au roi, au serpent, au feu, ont pour refrain en pâli :

*Tasmā tañ parivajjeya*

*Proinda illum fugiat*

*rakkhañ jivitañ attano*

*o curans vitam ipsius.*

Le texte (c'est-à-dire le Buddha) recommande donc de *fuir* ces trois fléaux; mais peut-il donner au sujet du *bhixu* un pareil précepte? Évidemment non. Et voilà pourquoi le refrain est supprimé à la quatrième stance pâlie. Si le tibétain le conserve, c'est qu'il y exprime une nuance bien différente. En voici, en effet, la teneur :

*De-ltar rañ-gi sroñ bsruñ-jññ* ||

*Sic a suimetipsius vitam protegente,*

*rañ-gi don la lta-vas ni* ||

*a suimetipsius utilitati consulente quidem*

De ni khyad-du mi *gsad* cin ||

Huic quidem non irridendum,

de la legs-par *bag* kyan bya ||

huic probe *cultus* etiam habendus.

Il dit qu'il ne faut pas *s'en rire*, et qu'il faut y avoir *égard*. Le mot *bag* que nous avons ici, construit avec *byed* (faire), est celui qui rend constamment l'expression *appamāda* (*sk-apramāda*) « vigilance » formée de *a* (négatif) + *pramāda* « négligence. » Le terme *appamāda* ne se trouve pas dans le pâli; mais il y est remplacé par un mot qui est l'équivalent certain de *bag-byed*: la cinquième stance pâlie réunit le roi, le serpent, le feu et le *bhixu*, en faisant tous ces termes complément d'un verbe *samācare*, qui se trouve précisément dans un des *padas* que nous avons signalés comme reproduisant des éléments du refrain tibétain. En réunissant ces *padas* que le texte sépare, nous avons :

Tasmā hi paṇḍito poso ||

Ergo sapiens vir,

Sampassam attham attano ||

Prospiciens utilitatem ipsius,

sammā eva samācare ||

perfecte etiam colat.

Ainsi le pâli, après avoir dit qu'il faut *éviter*, *fuir* le roi, le serpent, le feu, termine en déclarant qu'il faut *avoir des égards* pour le roi, le serpent, le feu et le *bhixu*; car *samācare* (*sam* + *ā* + *car*) exprime l'idée de « révéler, cultiver, rechercher. » Mais ici le



tibétain présente une variante : à l'expression *bag-bya* du refrain des quatre premières stances, il substitue *spang-bya* « il faut éviter; » équivalent facilement reconnaissable du pâli *parivajjeyya*, employé dans le refrain des trois premières stances pâlies. L'équivalence de *bag-bya* et de *samâcare* en est rendue plus manifeste; mais on voit en même temps que le pâli et le tibétain ont transposé les termes : l'un dit « fuir, » quand l'autre dit « honorer, » presque « rechercher. » Le tibétain, qui déclare successivement au sujet du roi, du serpent, du feu, du *bhixu*, qu'il faut honorer chacun d'eux, et termine en assurant qu'il faut les fuir en bloc, tombe dans une véritable contradiction, qu'on peut à la vérité atténuer en disant que, s'il y a des motifs de fuir, il y a aussi des motifs de respecter; le pâli, qui dit qu'il faut fuir le roi, le serpent, le feu, ne s'explique pas sur l'attitude à observer envers le *bhixu*, et termine en déclarant qu'il faut « rechercher, honorer » le roi, le serpent, le feu et le *bhixu*, n'échappe pas non plus à la contradiction, quoiqu'il semble avoir fait de grands efforts pour l'éviter, car il cherche à éluder la comparaison; il assimile bien entre eux le roi, le serpent, le feu, mais il n'ose leur assimiler le *bhixu*; il n'établit nne relation entre les quatre êtres que dans la dernière stance, et d'une manière assez gauche. Il est évident que la pensée flotte entre ces deux idées « fuir » et « rechercher; » le lien qui peut les unir est celui-ci : « avoir égard, » qui glisse facilement vers cette autre idée : « avoir des

égards : » l'expression « il ne faut pas dédaigner, il ne faut pas se moquer, » employée et répétée par les deux textes dans le discours en prose, et que le discours en vers a conservée dans le tibétain seul, est peut-être une glose, c'est cependant elle seule qui peut servir de base à la comparaison. La pensée n'est-elle pas en effet celle-ci : Il ne faut pas jouer avec le roi, il ne faut pas jouer avec le serpent, il ne faut pas jouer avec le feu, il ne faut pas jouer avec le *bhixu*; ce sont des êtres trop puissants pour qu'on puisse dire impunément d'eux : ils sont à l'état naissant, ils ne peuvent rien. En observant cette réserve, on pouvait faire une comparaison acceptable. Mais par un travers assez commun, on a trop pressé la comparaison, on l'a exagérée. Le roi, le serpent, le feu sont des fléaux; on n'en peut attendre que du mal, on n'a qu'à s'en garder. Le *bhixu* au contraire, le *bhixu* qui exerce une action aussi puissante, et même plus puissante, est un bienfaiteur, il est bon de le redouter, car il faut le respecter; mais il importe aussi qu'on lui fasse accueil, qu'on le nourrisse, qu'on lui donne le nécessaire. A côté de la crainte, du respect que le *bhixu* doit inspirer, il y a l'amour qui doit attirer vers lui; et c'est le sentiment de cette nuance qui a probablement causé dans les esprits une incertitude et une hésitation dont nous retrouvons la trace dans les variantes de nos textes. Celles qui nous restent à étudier, bien que moins considérables, nous donneront lieu de constater le même fait.

Les vers qui expriment l'action du serpent et celle du feu ont dans le pâli une ressemblance, un parallélisme qui ne se retrouve pas au même degré dans le tibétain, et qu'il importe d'examiner soigneusement.

Le vers pâli pour le serpent est :

So āsajja *dañse* bālam ]

Ille inhaerens morderet infantem,

naram nārīṇca ekadā ]

virum foeminamque una;

À quoi le tibétain oppose :

Glags rūed-nas ni gjon-nus kyan ]

Occasione inventa quidem puer licet

skyes-pa bud-med du-ma zin ]

viros, feminas multos edit.

*Gjon-nus*, quoique répondant à *bālo*, constitue une variante très-grave. Le pâli *bālam* est complètement de *dañse* « mordrait » au même titre que *naram*, *nārīm*, auxquels il est uni, et sert avec eux à désigner une famille complète. La version tibétaine fait de *bāla* (en supposant qu'il fût dans le texte) un sujet qui désigne le serpent encore jeune, de sorte que *bālo* (au nominatif) serait le substitut du terme *daharo*, qui exprime communément cette idée dans le sūtra pâli, ou de *kumāra*, que l'on peut supposer avoir existé dans l'original du Kandjour. Pour rendre la pensée du tibétain, le pâli devrait devenir à peu près ceci :



Asajja dañse bālo pi ||  
 Inhārens morderet puer licet  
 narañ nāriñca ekadā ||  
 virum fœminamque una.

Le vers en serait-il meilleur ? Nous ne le pensons pas. Il n'y a pas lieu ici de considérer le serpent dans sa jeunesse; et comme l'intention du texte est de dire que le serpent détruit les familles, il faut bien joindre les enfants aux parents. Le texte pâli nous paraît donc exprimer la pensée du texte primitif, qui doit être altérée dans le tibétain. Mais l'examen du vers relatif au feu nous amènera à une conclusion opposée.

Le vers pâli pour le feu est :

So āsajja *dahe* bālañ ||  
 Ille inhārens oreret puerum,  
 narañ nāriñca ekadā ||  
 virum fœminamque una.

Ce vers est identique au précédent; la substitution de *dahe* à *dañse* en fait toute la différence. Le serpent mord, le feu brûle, tous les deux la même chose. Assurément, cela est admissible; mais voyons l'expression parallèle. Le vers tibétain

Me lce 'var-vas myur-var ni ||  
 Ignis, flamma excita, rapide quidem  
 groñ dañ groñ khyer sreg-byed-pa ||  
 vicum et urbem magnam comburit

suppose une leçon bien différente. D'abord *gjon-nu* (jeune homme, enfant) a disparu. Pourquoi ? Est-ce

parce que le tibétain ne parle pas d'homme ni de femme? Mais, plus haut, quand il en parlait, il ne leur a pas associé les enfants. On ne peut donc croire que la variante du deuxième pada ait eu une influence quelconque sur celle du premier. Est-ce parce que le tibétain, avec une sorte de délicatesse d'expression remarquable et presque inattendue, ne donne jamais au feu la qualification de *gjon-nu*, tandis que le pâli lui donne sans hésitation celle de *laharo*? Non, car le tibétain peut toujours exprimer la nuance à l'aide de *chah-gu* « petit » qu'il emploie dans cette circonstance. Si donc le tibétain n'emploie pas *gjon-na* dans le cas présent, nous pouvons en conclure qu'il l'a employé à tort dans le précédent; car ce terme n'était pas plus nécessaire là qu'ici. L'expression *myar-var* « rapidement » qui lui est substituée, et qui pourrait répondre aux termes pâlis *siggham*, *khippam*, *tūritam*, *āsu*, n'est pas assurément fort expressive, ni surtout indispensable; elle est cependant assez à sa place, et, tout considéré, la version tibétaine nous paraît beaucoup plus heureuse, non-seulement que celle de la stance précédente, mais même que le texte pâli correspondant, surtout si l'on a égard au pada suivant. Dans ce pada, au lieu de « homme, femme, » la version tibétaine dit : « village et ville; » ce serait en pâli *gāmaṃ nagarīṇ-ca*. Doit-on penser ici à une confusion qui aurait été faite entre *nara* (homme), *nāgara* (ville); *nārī* (femme), *nāgarī* (ville)? Cela ne serait pas impossible, car s'il a existé une confusion, elle a dû plutôt

avoir eu pour effet de faire ressembler que de faire différer les deux propositions. Or, pourquoi le feu et le serpent devraient-ils produire les mêmes effets? La version tibétaine, qui nous montre le serpent dévorant des familles, et le feu consumant les villes et les villages, n'est-elle pas plus dans la vérité que la version pâlie, qui nous montre le serpent mordant et le feu brûlant hommes, femmes et enfants? L'expression pâlie doit donc être fautive; je la corrigerais volontiers à l'aide du texte tibétain, et, tandis que je conserverais les *padas* relatifs au serpent, je changerais ceux qui concernent le feu à peu près de cette manière :

*So āsajja hi tārītam*

Hic inbærens enim rapide

*gāmañ nagarīñca dahe*

vicum urbemque oreret.

Mais cette leçon ainsi corrigée est-elle la bonne, la vraie? Je ne le pense pas, et je crois qu'aucune leçon ne reproduit le texte primitif. Toutes les deux doivent être corrompues, car il n'y a pas de suite dans les idées, et les trois premières stances se rattachent mal à la quatrième. Que dit cette quatrième? Qu'une forêt consumée par le feu repousse, tandis qu'un homme saisi par le *blīxu* ne se reproduit pas. Comment relier cette idée avec la proposition qui nous montre le feu brûlant des villes et des villages? Pour établir un rapport entre les diverses parties, la stance sur le feu devait parler de



l'incendie d'une forêt, ce qui amène par une transition toute naturelle la stance suivante : je proposerais donc pour ce vers une nouvelle leçon qui serait :

*So hi āsajja tārītam*

Hic enim inherens rapidè

*rukham araṇāka dāhe*

arborem sylvamque ureret.

Si cette leçon est la vraie, elle n'a pu se perdre que par l'influence des autres stances : ainsi, le serpent détruisant les familles, on aura cherché à faire produire au feu le même effet, d'autant plus que pareille puissance est attribuée au *bhixu* et que la destruction de la famille par le célibat est au fond de la pensée du texte. C'est ce besoin de faire rentrer les différents termes de la comparaison les uns dans les autres qui est la cause évidente de ces divergences. Essayons donc de nous rendre compte de cette comparaison.

#### § 7. De la comparaison qui constitue ce sūtra.

Le roi, le serpent, le feu et le *bhixu* (ou le brahmane) sont des objets que l'on rapproche tout naturellement dans l'Inde. Je ne serais pas étonné qu'une comparaison de ce genre se trouvât dans les écrits brahmaniques, et une telle rencontre ne serait pas un argument contre l'authenticité de notre sūtra. D'abord, les brahmanes ont quelquefois copié les bouddhistes, et ensuite l'adoption des

idées brahmaniques avec les modifications nécessaires est tout à fait dans le génie, dans les habitudes, et probablement dans la politique du bouddhisme.

De ces quatre termes, le feu est sans contredit le principal, il est le terme naturel de comparaison pour tout être auquel on veut attribuer une grande énergie, comme nous allons le montrer.

Prenons le roi. Que dit de lui la loi indienne?

Pour aider le roi dans ses fonctions, le seigneur produit dès le principe le châtiment (*daṇḍa*) . . .

« On ne doit pas mépriser un monarque, même encore dans l'enfance, en se disant : « c'est un simple mortel, » car c'est une grande divinité qui réside sous cette forme humaine.

« Le feu ne brûle que l'homme qui s'en approche imprudemment, mais le feu (du courroux) d'un roi consume toute une famille avec ses troupeaux et tous ses autres biens <sup>1</sup>. »

On reconnaît ici la pensée inspiratrice de la stance première de notre sūtra; mais il faut surtout noter l'expression d'une idée qui manque dans cette stance, et qui, cependant, y avait sa place marquée, c'est que le roi détruit les familles. Si le pâli l'avait accueillie, toutes les stances attribueraient aux quatre personnages la même puissance, celle de détruire les familles <sup>2</sup>. Seulement il résulterait de

<sup>1</sup> Manu, VII, 14, 8, 9. — Voir aussi IX, 310.

<sup>2</sup> On comprendrait que le même effet fût attribué aux quatre classes de personnages comparés dans le sūtra. Cette uniformité n'existant pas, il n'y a pas de raison pour qu'elle existe partiellement pour quelques-uns seulement; et dès lors chacun doit être représenté comme produisant un effet particulier.

cet accord que le *bhîra* serait le moins puissant ou le moins terrible des quatre. Peut-être aussi cette exaltation de la puissance royale était-elle dangereuse. Mais toujours ce qui n'est pas exprimé est sous-entendu; et les effets de la colère d'un roi, pour être atténués dans l'expression, n'en sont pas moins bien établis.

Le roi brûle comme le feu; mais le brahmane, n'est-il pas dit de lui qu'il est le créateur, le maître du feu, capable de créer les mondes? (Manu, IX, 314-315.)

« Instruit ou ignorant, un brahmane est une divinité puissante, de même que le feu, consacré ou non consacré, est une puissante divinité<sup>1</sup>. »

Et l'on pourrait trouver bien d'autres déclarations semblables à celles-ci. Ainsi le roi et le brahmane sont aussi redoutables que le feu. Quant aux serpents, je n'ai pas sous la main des exemples de leur assimilation au feu, au moins dans le brahmanisme, car dans le bouddhisme elle est fréquente. Les serpents domptés par le Buddha le combattent toujours par la fumée, par le feu; et cependant ce sont des serpents d'eau (Nâga). L'un de ces êtres cités dans le Divya-avadâna s'appelle Agnimukha (bouche [ou visage] de feu). Aussi ne devons-nous pas être étonnés de voir nos textes employer les mêmes expressions pour caractériser l'action du serpent et celle du feu. Il est évident que le feu, principal objet

<sup>1</sup> Manu, IX, 317.



de l'adoration des Āryas, est la grande énergie à laquelle on rapporte toutes les autres, le type absolu, le parangon de la puissance, l'emblème le plus parfait de ce qu'il faut craindre et respecter.

Pour revenir à notre sūtra, remarquons que la comparaison est établie essentiellement entre le *feu* et le *bhīṣu*, en vue de montrer la supériorité du *bhīṣu* sur le *feu*; et elle ne l'est pas d'une manière générale : le *feu* y est considéré d'un point de vue spécial, dans le phénomène grandiose que les Indiens décrivent si souvent, et qui est sans doute la manifestation la plus terrible de son activité et de sa puissance, celui de l'incendie des forêts. Les forêts sont ici tacitement comparées à l'humanité, de même que Homère compare ouvertement les plantes aux générations humaines :

Οἵηπερ Φύλλον γενεή, τοιοῦδε καὶ ἀνδρῶν.

Quand le feu a passé sur une forêt, elle repousse avec le temps; quand le *bhīṣu* a marqué de son sceau un homme, rien ne peut plus naître de cet homme, la génération est arrêtée dans sa source. Les brahmanes se vantaient d'égaliser la puissance du feu; le Buddha, se fondant sur une pratique honnie des brahmanes, le célibat, établit sa supériorité et celle de ses moines sur le feu lui-même. Ne semble-t-il pas que, auprès de ce fait, affirmé dans la quatrième stance de notre sūtra, les autres stances soient faibles, secondaires, et apparaissent comme de véritables annexes. On serait peut-être fondé à

soutenir que le sūtra se réduisit d'abord à cette quatrième stance, c'est-à-dire à une simple comparaison du *bhira* avec le feu ravageant une forêt, et que les stances sur le roi et le serpent auraient été ajoutées ultérieurement. N'avons-nous pas, en effet, noté que les trois premières stances cadrent mal avec la quatrième? N'avons-nous pas dû proposer une leçon nouvelle pour les relier avec cette stance? N'avons-nous pas cru remarquer dans les variantes du texte des indices nombreux de cette inconsistance, d'une sorte d'incohérence, de rapports mal saisis, ou mal exprimés, trop complexes? L'explication de la formation successive du texte par un noyau qui serait la quatrième stance, et autour duquel seraient venues se grouper peu à peu ou en bloc, dans une seconde période, les trois premières et la cinquième, rendrait peut-être assez naturellement compte de la divergence des textes. Mais il est très-difficile d'établir cette période de formation graduelle, quoique les modifications que le texte primitif a subies soient visibles ou se laissent aisément deviner.

En effet, ces textes ne nous permettent pas de poser la question pour eux autrement que pour les autres qui sont dans le même cas. Ils ne dérivent pas l'un de l'autre, ils sont parfaitement indépendants l'un de l'autre, et parallèles entre eux. On ne peut les faire remonter au delà de la séparation des écoles à laquelle ils sont nécessairement postérieurs. Quant à leur âge relatif, il peut varier selon l'école particulière à laquelle chacun d'eux appar-

tient. Le texte primitif dont ils supposent l'existence ne peut être que celui qui avait cours avant la séparation des écoles; il est perdu sans retour, car il n'aurait pu se conserver que par le maintien de l'unité de la confrérie. Or ce texte unique ne différerait pas essentiellement de ceux qui sont venus jusqu'à nous; la comparaison des quatre termes y existait déjà. Si donc cette comparaison quadruple s'est formée lentement, par accumulation, ce travail nous transporte dans un temps qui échappe à peu près complètement à nos investigations. Comment pourrions-nous espérer de remonter, avec l'aide des documents incomplets laissés par les diverses écoles, jusqu'à cet âge d'or peut-être fabuleux du bouddhisme, dans lequel tous les bouddhistes parlaient comme un seul homme, d'une seule voix (*ekavādo*), et ignoraient encore ce fléau inévitable de toutes les religions : la division, le schisme?

Je résume ainsi la conclusion de cette étude :

Le fait raconté par nos sūtras (la conversion de Prasenajit) peut être accepté avec confiance comme un des mieux établis de la vie du Buddha, et se place au commencement de la carrière de ce personnage, lors de son premier voyage à Çrāvastī et de la donation qui lui fut faite de Jetavana. On ne peut préciser si ce fut avant ou après son voyage à Kāpilavastu; mais ce fut certainement dans un temps très-rapproché de ce voyage.

La partie en prose n'est, ni de même date, ni de même importance que la partie versifiée; elle a la



valeur d'un commentaire. Elle a donc pu se développer plus librement, et le texte en a été débattu plus vivement entre les écoles, ou débattu avec moins de scrupule pour la conservation des termes originaux ou prétendus tels.

Le discours en vers est le véritable sūtra; il a dû passer par des phases diverses. Réduit originairement à une comparaison à deux termes, le *feu* et le *bhixu*, il se serait accru par l'adjonction successive ou simultanée de deux termes nouveaux, le serpent et le roi. Cette augmentation ne peut être postérieure à la constitution générale des deux textes ni à la division des écoles.

Ce sūtra est un de ceux qui ont le plus divisé les interprètes. Aucune question dogmatique ou disciplinaire ne paraît avoir été la cause de ces dissentiments; ils portent uniquement sur l'interprétation, et, pour ainsi dire, sur la rédaction du texte.

Le texte pâli représente la version de l'école des Mahāsaṅghikas, le texte tibétain, celle des Sthaviras. J'ai déjà fait mes réserves sur cette attribution des textes aux deux écoles fondamentales, je ne la donne pas comme certaine et définitive.

Comme ces deux écoles se sont divisées et subdivisées, en sorte qu'il finit par y en avoir dix-huit, réparties en quatre grands groupes, procédant de la division primitive, le nombre des textes ou des rédactions d'un même texte pourrait être sinon de dix-huit, au moins de quatre. Des recherches ultérieures nous apprendront seules si cette forme

quadruple a existé, ou s'il y a lieu de croire que les deux textes exigés par le premier schisme ont suffi à toutes les écoles formées dans la suite.

§ 8. Jātaka sur l'incendie d'une forêt.

Des lignes qui précèdent on doit conclure que l'étude du *Dahara-sūtra* pourra prendre de l'extension par la découverte éventuelle de versions distinctes du même texte. Il y a aussi des textes qui, sans être des variantes de celui-ci, pourraient en être rapprochés avec intérêt. Tel est, par exemple, le vers 382 du Dhammapada :

Yo have daharo bhikkhu yuñjati Buddhasāsane  
So imaṃ lokaṃ pabhāseti abbhā mutto va candimā ,

que Fausboll rend ainsi :

Qui utique juvenis bhikkhus applicat se ad Buddhas præcepta,  
Is hunc mundum collustrat nube liberata velut luna.

Cette idée, que le jeune *bhīṇu* éclaire le monde, ne tient que par un lien assez lâche à notre sujet; elle s'y rattache cependant, et le commentaire de ce vers mériterait d'être étudié, comme aussi celui du vers 167, relatif à un jeune *bhīṇu* (aññatara-dahara-bhikkhu). Nous pourrions peut-être nous occuper une autre fois de ces textes et de quelques autres sur le même thème. Limité par l'espace, nous nous bornerons aujourd'hui à donner un jātaka assez court, qui reproduit tout un hémistiche du *Dahara-*

*sûtra* et repose sur la donnée si curieuse de l'incendie des forêts.

C'est en songeant à l'incendie que Burnouf avait eu des doutes sur la lecture *dahara* « jeune homme » qu'il avait pensé pouvoir être une faute pour *dahra* « incendie ». Dans une note supplémentaire (*Introduction à l'hist. du buddh. ind.* p. 628), il complète sa pensée sur ce point, et le *sûtra* Aggikkhandhapaṃsa, qu'il signale à l'attention, contient peut-être des révélations curieuses. En ce qui concerne le doute de Burnouf sur la véritable lecture du terme en question, les observations de l'illustre indianiste tombent devant les résultats acquis; mais n'est-il pas remarquable que le *sûtra* dont le titre lui paraissait incertain parle précisément d'incendie, et que l'incendie y joue même un rôle important? On dirait que, sans l'avoir lu, il en avait en quelque sorte deviné le contenu; ce savant avait l'intuition du vrai. On pourrait même aller jusqu'à admettre que la confusion supposée par Burnouf ait existé réellement; ce serait un moyen d'expliquer dans le titre du *sûtra* tibétain le remplacement de *Dahara* par *Kumāra*, qui convient moins bien, mais qui ne prête pas à l'équivoque. Du reste, ce n'est encore là qu'une hypothèse.

L'incendie des forêts par le feu, et sans doute aussi celui des âmes par la passion, doivent revenir souvent dans les écrits bouddhiques. Nous ne pouvons avoir la prétention de traiter ici ce nouveau sujet; mais comme le *jātaka* 345 (*catukka-nipāta*,



V, 5) commence par le seizième hémistiche des vers du *Dahara-sûtra*, la reproduction de ce jâtaka nous paraît un complément tout naturel de l'étude que nous venons de faire. Nous en donnons la traduction d'après le texte pâli et birman de la collection des commentaires du Jâtaka qui est à la Bibliothèque nationale. Ce document se compose d'un récit dans lequel sont encadrées les stances du *texte*, accompagnées d'un *commentaire* grammatical et explicatif. Le récit est double; il comprend : 1° un récit du temps présent (*paccappanna-vatthu*), c'est-à-dire du temps de Çâkyamuni; 2° un récit du temps passé (*atitavatthu*) : c'est l'économie habituelle des jâtakas. Les deux récits et le commentaire des stances sont compris sous le nom général de *commentaire* (*atthakathâ-atthavaṇṇanâ*); les stances sont le *texte* (pâli) du jâtaka. Ces explications préliminaires données, nous faisons suivre la traduction du jâtaka 345. Nous rendons matériellement perceptibles à l'œil les portions dont nous venons de distinguer la nature.

#### RÂJAKUMBHA-JÂTAKA.

« Si la forêt venait à être brûlée par le feu, etc. » : Ceci est le Râjakumbha-jâtaka que le maître résidant à Jetavana prononça à l'occasion d'un bhixu paresseux.

#### RÉCIT DU TEMPS PRÉSENT.

C'était un fils de famille habitant Çrâvasti, qui avait donné son cœur à la doctrine et s'était fait initié : malgré cela, il était paresseux, il demeurait étranger aux démonstra-

tions, aux questions, aux exercices de mémoire, aux expositions et aux analyses; il était absorbé par des préoccupations (désirs voluptueux, etc.); assis, debout, dans toutes les positions, il était toujours de même.

Prenant pour sujet du débat cette nature paresseuse, les bhixus commencèrent à discourir sur ce point dans l'assemblée de la loi : Très-chers (disaient-ils), le bhixu un tel, après s'être fait initier à un enseignement libérateur tel (que le nôtre), est paresseux, indolent, absorbé par des préoccupations (dérégées) : rien ne le fait sortir de cet état. — C'est ainsi qu'ils parlèrent.

Le maître, étant arrivé, fit cette question : Bhixus, pour quel entretien êtes-vous maintenant en séance? — Pour tel et tel, fut-il répondu. — Bhixus (reprit le maître), ce n'est pas seulement d'aujourd'hui : autrefois déjà ce (bhixu) était un paresseux. — Là-dessus, il raconta (une histoire) du passé :

#### RÉCIT DU TEMPS PASSÉ.

Autrefois, quand Brahmadatta exerçait la royauté à Bénarès, le Bodhisattva occupait le poste de (premier) ministre. Le roi de Bénarès était d'un naturel paresseux. — Je réveillerai le roi, dit le Bodhisattva, et il se mit à préparer une comparaison.

Un jour donc, le roi s'était rendu au jardin public, entouré de la troupe de ses ministres. Tout en se promenant, il vit un paresseux, nommé Râjakumbha, si paresseux que, en marchant tout un jour, il n'avancait pas plus d'un ou deux doigts. Le roi, l'ayant vu, questionna le Bodhisattva : Quel est le nom de celui-ci? — Le Mahâsattva reprit : Son nom est Râjakumbha, il est tellement paresseux que, en marchant tout un jour, il avance juste d'un ou deux doigts. — L'interpellant aussitôt : Eh! Râjakumbha, que feriez-vous avec votre démarche si lente, dans le cas où un feu de forêt éclaterait dans le bois? — Puis, ayant dit cela, il prononça la première stance :

## STANCE I.

Si la forêt venait à être brûlée par le feu, le purificateur à la trace noire<sup>1</sup>,

Comment ferais-tu, trainard, avec cette démarche lente?

## COMMENTAIRE.

« Le feu, etc. » — (Ces mots :) purificateur, à la trace noire (*pāvaka, kanhavattani*), sont des appellations diverses du feu. — « Trainard » (*pacalaka*) : c'est un nom qu'il lui donne; car cet homme marche en bronchant à chaque pas, il vacille sans cesse. aussi l'appelle-t-il « trainard. » — « Avec cette démarche lente, » avec cette force pesante (*dandhaparakkamo = garuciriyo*).

Rājakumbha, l'ayant entendu, dit la deuxième stance :

## STANCE II.

Nombreuses sont les coupes d'arbres, nombreuses aussi les crevasses du sol,

Si nous ne pouvons les atteindre, notre perte est assurée.

## COMMENTAIRE.

Le sens est : savant (ou seigneur!), il n'y a pas pour nous de moyen d'échapper d'ici complètement; cependant, dans cette forêt, il y a plusieurs éclaircies d'arbres et plusieurs crevasses dans le terrain. Si nous ne parvenons pas à les atteindre, notre perte est assurée, c'est-à-dire, c'est pour nous la mort. — Tel est le sens.

Le Bodhisattva, l'ayant entendu, repartit par ces deux stances :

## STANCES III ET IV.

Celui qui se presse quand il faut aller doucement et s'attarde quand il faut aller vite,

<sup>1</sup> Cet hémistiche, qui est le commencement du texte de ce jātaka, est aussi celui de la septième stance du *Dakara-sūtra* pāli.



Est comme celui qui marcherait sur une fragile feuille (de palmier), il brise son propre bonheur.

Celui qui va lentement quand rien ne presse, et se hâte quand il faut se hâter;

Celui-là est comme la lune qui divise la nuit, il atteint le but poursuivi.

## COMMENTAIRE.

1. « Quand il faut aller doucement. » — Quand il s'agit de tels et tels actes qui doivent être faits doucement, il se presse, il fait ces actes avec promptitude; et alors, de même qu'un homme fort, marchant sur une fragile feuille de palmier, la briserait et la réduirait sur la place même en morceaux et en miettes, ainsi il détruit sa propre prospérité.

2. « Celui qui va lentement; » il mène avec lenteur les affaires qui doivent être traitées lentement; il pratique la lenteur. — « Il se hâte; » en toute hâte, en toute hâte il fait les affaires comme s'il était pressé. De même que la lune divise la nuit lorsque cet astre brillant éclaire l'atmosphère pendant la quinzaine lumineuse, en marque la séparation d'avec la quinzaine obscure, et se complète de jour en jour, ainsi s'achève le dessein de cet homme. — Voilà ce qui est dit.

Le roi, après avoir entendu la parole du Bodhisattva, ne fut plus d'une nature paresseuse, à partir de ce moment.

Le maître, ayant fini cet exposé de la loi, fit l'application du jâtaka : le Râjakumbha d'alors était ce *bhiza* paresseux, le ministre savant (ou sage), c'était moi.

Lorsque ce jâtaka attira mon attention par son début identique à un vers du *Dahara-sûtra* pâli, je m'attendais, je l'avoue, à une plus grande ressemblance entre les deux textes. Quoique le résultat n'ait pas répondu à mes prévisions, j'ai cru ne devoir pas supprimer cet élément de comparaison. Le

*Dahara-sûtra* et le *Râjakumbha-jâtaka* n'ont rien de commun par le fond des idées; il n'en est peut-être que plus intéressant de les voir emprunter les mêmes arguments, les mêmes notions, invoquer les mêmes phénomènes naturels. Dans l'un comme dans l'autre, l'action redoutable du feu, l'incendie d'une forêt, la mention du palmier viennent servir à la démonstration. Il ne faut pas craindre de rapprocher des textes, même quand ils traitent de sujets différents, si d'ailleurs certaines analogies les réunissent.

#### TEXTES.

J'ai publié, par l'autographie, le texte tibétain du *Kumarâ dr̥ṣṭhānta-sûtra* et le texte pâli du *Dahara-sûtra* (en caractères birmans), en regard l'un de l'autre<sup>1</sup>. Je me permets d'y renvoyer le lecteur. Cependant, désireux de fournir tous les moyens de contrôle, je crois devoir reproduire au moins les textes pâlis, en sacrifiant le tibétain. Je donne donc le *Dahara-sûtra* d'après le *Saṃyutta-nikāya* (collection Bigandet) et le *Râjakumbha-jâtaka* d'après le commentaire pâli-birman (collection Phayre).

Relativement à ce dernier texte, j'ai quelques observations à présenter. La Bibliothèque a deux exemplaires du *texte* des Jâtakas (Bigandet, Grimblot); du commentaire, elle n'en a pas qui soit en pâli pur : le seul qu'elle possède est pâli-birman; chaque mot pâli y est suivi de son équivalent bir-

<sup>1</sup> Textes tirés du *Kandjour*, 9<sup>e</sup> livraison. Paris, 1869.

man. Il en résulte que l'arrangement naturel et primitif des mots pâlis n'est pas toujours respecté, quoique rien ne manque. Force nous est de donner les mots dans l'ordre que le manuscrit leur assigne, sans pouvoir garantir cet ordre. Toutes les fois qu'il est possible de rétablir avec certitude l'ordre véritable, nous le faisons : c'est ce qui est arrivé pour un paragraphe très-souvent répété, et que nous avons retrouvé dans des fragments tout pâlis. Ce qui vient d'être expliqué doit s'entendre seulement du récit et du commentaire proprement dit. Car, pour les stances, nous avons les textes, et d'ailleurs le commentaire les reproduit à part, telles qu'elles sont, sans mélange de birman, et en fournissant quelquefois d'utiles variantes. Après avoir reproduit chaque stance en pâli, il la répète en mot à mot pâli-birman, sans souci de l'ordre des mots, mais avec des appendices grammaticaux dont il est bon de tenir compte; nous donnons en note ces « *disjecti membra poetæ*. » On trouvera aussi dans les notes quelques gloses ou phrases de commentaire intercalées dans le récit. Quant au commentaire proprement dit, il est imprimé en caractères plus fins, les mots interprétés étant en italiques. Les stances (qui constituent le texte) sont en caractères plus gros.

## DAHARA-SUTTAM.

Evañ me suttañ ekañ samayañ Bhagavā Sāvattiyañ viharati Jetavane Anāthapiṇḍikassa ārāme || ||

Atha kho rājā Passenadi-kosalo yena Bhagavā tenupasañ-



kami || upasaṅkamitvā Bhagavatā saddhiṃ sammodi || sammodaniyaṃ kathaṃ sārapiyaṃ vitisāretvā ekaṃ antaṃ nisidi || ekaṃ antaṃ nisinno kho rājā Passenadi-kosalo Bhagavantaṃ etad avoca || Bhavaṃ pi nu<sup>1</sup> Gotamo anuttaraṃ sammāsambodhiṃ abhisambuddho ti paṭijānāsi || ||

Yaṃ hi taṃ Mahārāja sammāvadamaṇo vaddeya anuttaraṃ sammāsambodhiṃ abhisambuddho ti || mamantaṃ sammāvadamaṇo vadeyya || ahaṃ hi Mahārāja anuttaraṃ sammāsambodhiṃ abhisambuddho ti || ||

Ye pi te bho Gotama samaṇabrahmaṇā saṅghino gaṇino gaṇācariyā nātā yasassino tithakara sādhu sammata bahuja-nassa || seyyathidaṃ Purāṇo Kassapo || Makkhali Gosalo || Nigaṇṭho Nātaputto || Sanjaya<sup>2</sup> Belaṭṭhaputto || Pakuddho Kaccāyano || Ajito Kesakambalo || te pi mayā anuttaraṃ sammāsambodhiṃ abhisambuddho ti paṭijānāsi paṭṭhā samāna<sup>3</sup> anuttaraṃ sammāsambodhiṃ abhisambuddho ti na paṭijānanti || || kiṃ pana bhavaṃ Gotamo daharo ceva jātiyā navo ca pabbajjāsi || ||

Cattāro kho Mahārāja daharāti na uññātabbā daharāti na paribhotabbā || katame cattāro ||

Khattiyo kho Mahārāja daharo ti na uññātabbo daharo ti na paribhotabbo ||

Urago kho Mahārāja daharo ti \* \* na paribhotabbo ||

Aggi kho Mahārāja daharo ti \* \* na paribhotabbo ||

Bhikkhu kho Mahārāja daharo ti \* \* na paribhotabbo ||

Ime kho Mahārāja cattāro daharā ti na uññātabbā daharā ti na paribhotabbā ti || ||

Idaṃ avoca Bhagavā || idam vatvāna Sugatā (sic) atha paraṃ etad avoca Satthā || ||

I. 1. 2.

*Khattiyaṃ jātisampannaṃ ||  
abhiyātam yasassinaṃ || ||*

<sup>1</sup> Le ms. porte : no.

<sup>2</sup> Le ms. porte : Saccayo.

<sup>3</sup> Le ms. porte : paṭṭhasamāna.

Daharo ti nāvajāneyya ||  
 na nañ paribhave naro || ||  
 Thānañhi so manussino ||  
 rajjañ laddhāna khattiyo ||  
 So kuddho rājadandena ||  
 tasmīñ pakkamate bhusaṇ || ||  
 Tasmā tañ parivajjeyya ||  
 rakkhañ jīvitañ attano || ||

## II, 3, 4.

Gāme vā yadi vāraṇṇe ||  
 yattha passe *Bhujāṅgamañ* || ||  
 Daharo ti nāvajāneyya ||  
 na nañ paribhave naro || ||  
 Uccāvacehi vaṇṇehi ||  
 urago carati tejasi ||  
 so āssajja daṇṇe bālañ ||  
 narañ nāriṇca ekadā<sup>1</sup> || ||  
 Tasmā tañ parivajjeyya ||  
 rakkhañ jīvitañ attano || ||

## III, 5, 6.

Pahuta<sup>2</sup>-bhakkhañ jālinañ ||  
*Pāvakañ* kaṇhavattinañ || ||  
 Daharo ti nāvajāneyya ||  
 na nañ paribhave naro || ||  
 Laddhā hi so upādānañ ||  
 mahā hutvāna pāvako ||

<sup>1</sup> La leçon reproduite par le tibétain suppose un texte tel que :

Asajja daṇṇe bālo pi || narañ nāriṇca ekadā ||

(Voir ci-dessus, p. 344).

<sup>2</sup> Le ms. porte : Bahutañ bhakkhañ<sup>2</sup> ; on pourrait lire encore *baholañ* ou *bakakañ*.

so āsajja dahe bālaṃ ||  
 naraṃ nārīṇa ekadā<sup>1</sup> || ||  
 Tasmā taṃ parivajjeyya ||  
 rakkhaṃ jivitaṃ attano || ||

## IV. 7. 8.

Vanaṃ yadāggi<sup>2</sup> dahati ||  
 pāvako kaṇhavattani || ||  
 Jāyanti tattha pārōhā ||  
 ahorattānaṃ accaye || ||  
 Yaṃ ca kho sīlasampanno ||  
*Bhikkhu* dahati tejasā || ||  
 Na tassa puttā pasavā ||  
 dāyādā vindare dhanaṃ || ||  
 Anapaccā adāyādā ||  
 tālavatthu bhavanti te || ||

## V. 9.

Tasmā hi paṇḍito poso ||  
 sampassaṃ atthaṃ attano || ||

<sup>1</sup> La traduction tibétaine pour cet hémistiche correspondrait à cette leçon :

So āsajja hi taritaṃ || gāmaṃ nagariṇa dahe

mais en cherchant à remonter au texte primitif, on peut conjecturer :

So āsajja hi taritaṃ || rukkham araṇṇaṇa dahe ||

(Voir ci-dessus, p. 346 et 347).

<sup>2</sup> Le texte du *Saṃyutta-nikāya* est fautif; il porte : « Yanaggi . . . », il manque deux lettres; les manuscrits du texte du *Jātaka* ont « vanam yad aggi dahati . . . » : sylvā quam ignis urit . . . Le manuscrit pâli-birman donne la même leçon pour le texte; mais le commentaire explique par : « Vanam yadā aggi dahati . . . » : sylvam quum (ou si) ignis urit . . . Cette leçon convient mieux à la construction de la phrase dans les deux textes, et nous l'adoptons.



Bhujāṅgamañ Pāvakañca ||  
 Khattiyañca yasassinañ || ||  
 Bhikkhuñca sīlasāṃpannam ||  
 sammā deva<sup>1</sup> samācare ti || ||

Evañ vutte rājā Passenadi-kosalo Bhagavantañ etad  
 avoca || Abhikkantam bhante abhikkantañ bhante || || Seyya-  
 thāpi bhante nikujjitañ vā ukkujjeyya || paṭicchannañ vā vi-  
 vareyya || mūlhassa vā maggañ ācikkheyya || andhakāre  
 vā telapajjotañ dhāreyya cakkhumañto rūpañi dakkhanti ||  
 evañ eva Bhagavato anekapariyāyena dhammo pakāsito || ||  
 Esāhañ bhante Bhagavantañ saraṇañ gacchāmi Dhammañca  
 Bhikkhusaṅghañca || Upāsakañ mañ bhante Bhagavā dhā-  
 retu ajjatagge paṇupetañ saraṇañ gatanti || ||

## JATAKA 345.

(CATUEKA-NIPĀTA, v. 5.)

VANAM YADĀGGI DAHATI ti idañ Rājakhumbha jātakañ  
 saithā Jetavane viharanto ekañ alasañ bhikkhuñ ārabha  
 kathesi || ||

(PACCUPPANNA-VATTHU.)

So kira<sup>2</sup> Sāvattihivāsi kulāputto sāsane urañ datvā pabba-  
 jivā pi alaso ahosi uddesa-paripucchā-yonisomanasikāra-  
 vatta-pativattādini-paribahiro nivaraṇābhībhūto<sup>3</sup> nisinna  
 thānādisu tathā eva hoti || ||

Tassa tañ alasiyabhaṇṇaṇ ārabha Bhikkhū dhamma-  
 sabhāyañ kathañ samuttthāpesuñ || Āvuso asuko nāma  
 bhikkhu evarūpe niyyānikasāsane pabbajivā alasiyo kusito  
 nivaraṇābhībhūto viharatīti samuttthāpesuñ || ||

<sup>1</sup> Le manuscrit porte : *Sammadeva*, que je corrige en *Sammā deva*  
 (ou *Sammā eva*). C'est pour rendre *deva* que j'ai mis dans la traduc-  
 tion : ô Majesté. (Voir p. 313.)

<sup>2</sup> Kira vā (com.), c'est-à-dire qu'on peut écrire kira ou kira.

<sup>3</sup> Nivaraṇāvuto ti kāmaccchandādīhi nivaraṇehi āvuto. (Glose.)

Satthā āgantvā kāya nuttha bhikkhave etarahi kathāya  
sannisinnā ti pucchitvā || imāya nāma ti vutte || na bhikkhave  
idāneva pubbepi eso alasiko yevāti vatvā aññam āhāri<sup>1</sup> || ||

(ATTHAVATTHU.)

Atite Bārāṇasīyaṃ Brahmadaṭṭe rājjaṃ kārente Bodhisatto  
tassa amaccattānaṃ ahoṣi || Bārāṇasīrājā alasiyajātiko  
ahoṣi || Bodhisatto rājānaṃ pabodhessāmīti ekaṃ upamaṃ  
upadhārento vicarati || ||

Atha ekadivasaṃ Rājā uyyānaṃ gantvā amaccagaṇapari-  
vuto || tattha vicaranto ekaṃ Rājakumbhaṃ nāma alasiyaṃ  
passi || tathārūpā alasiyā sakaladivasaṃ gacchanto pi ekaṃ-  
gula-dvaṅgulamattaṃ eva gacchati || ||

Rājā tam disvā || vayasa eso ko nāma-ti Bodhisattam puc-  
chi || || Mahāsatto Mahārāja esa Rājakumbho nāma || alasiko  
hi evarūpo sakaladivasaṃ gacchanto pi ekaṅgula-dvaṅgula-  
mattaṃ eva gacchati ti vatvā || tena saddhiṃ sallapento ||  
arabho Rājakumbha tumhākam dandhagamanaṃ || imasmīṃ  
araññe dāvaggimhi utthite kiṃ karoṭhāti vatvā || pathamaṃ  
gāthaṃ āha || ||

(GĀTHA 1).

Vanaṃ yadāggi dahati ||

pāvako kaṇhavattani || ||

Kathaṃ karosi pacalaka<sup>2</sup> ||

evaṃ dandhaparakkamo<sup>3</sup> || ||

(ATTHAKATHĀ).

Tattha *aggi* ti yadā *aggi pāvako kaṇhavattani* ti etaṃ aggino veraca-  
naṃ || || *pacalaka*-ti taṃ ālapati || so hi calanto calanto gacchati

<sup>1</sup> Ce paragraphe, qui revient dans une foule de jātakas, a été reconstitué d'après des textes tout pâlis.

<sup>2</sup> Ce pada a une syllabe de trop : on pourrait substituer *Kiṃ* à *Ka-  
thaṃ* ; mais la leçon que nous reproduisons est constante.

<sup>3</sup> *Pacalaka pāvako kaṇhavattani aggi yadā vanaṃ dahati || tadā  
evaṃ dandhaparakkamo kathaṃ karosi* || (m. à m. pâli-hirman).

niecañ pacalayatiñ || tasmā pacalako ti vuccati || || *Dandhaparak-*  
*lamo* ti garuvīriyo || •

Taṃ sutvā Rājakumbho dutiyañ gāthañ āha || ||

(GĀTHA 2.)

Bahūni rukkhachiddāni |  
pathavyā vivarāni ca || —  
Tāni ce nābhisambhoma |  
hoti no kālāpariyāyo || <sup>1</sup>

(ATTHAKATHĀ.)

Tassā attho || Paṇḍita ahmākañ ito uttari-gamanañ nāma nat-  
thi || || imasmīñ pana arañhe rukkhachiddāni ca pathavivivarāni[ca]  
bahūni || yadā tāni na pāpāma || hoti no kālāpariyāyo ti maraṇaṃ  
eva no hoti ti attho || ||

Taṃ sutvā Bodhisattvo itarā dve gāthā abhāsi || ||

(GĀTHA 3, 4.)

Yo dandhakāle tarati |  
taraṇiye va dandhati || ||  
Sukkhapaṇṇaṃ va akkamma |  
atthaṃ bhañjati attano || ||  
Yo dandhakāle dandheti |  
taraṇiye ca tārayi || ||  
Sasī va ratthiṃ vibhajaṃ |  
tassattho paripûrati || <sup>2</sup>

<sup>1</sup> Paṇḍita bahūni rukkhachiddāni pathavyā vivarāni ca (vā patha-  
vyāvivarāni ca) ce honti || tāni na abhisambhoma no kālāpariyāyo  
hoti || || (m. à m. pâli-birman).— Ce paraît déplacé; il faudrait : ...  
honti tāni ce na... La répétition de *pathavyāvivarāni ca* (en un seul  
mot) est insignifiante, il faut sans doute *pathavivivarāni ca*, comme  
il y a dans le commentaire.

<sup>2</sup> Yo dandhakāle tarati taraṇiye va dandhati || so sukkhapaṇṇaṃ



(ATTHAKATHĀ).

Tattha dandhakāle ti tesaṃ tesaṃ kammanāṃ saṅikaṃ kattabbakāle || taraṇiye ti tūrita tūrito vegena tāni kammāni karoti || Sikkhapannāṃ ed ti || yathā vā (tathāvā) sukkhatūlapaṇṇaṃ balavā puriso akkamitvā bhāṇje tattheva cuṇṇavicuṇṇaṃ kareyya || evaṃ so attano vuḍḍhiṃ bhāṇjeti ||

Dandhatī ti dandhayati || dandhaṃ katabbāni kammāni dandhaṃ eva karoti || || Tārayi ti tūrita-tūritaṃ kattabbāni kammāni tūrito va karoti sasiṃ rattiṃ vibhajanti yathā nabhaṃ ayaṃ cando juḥhapakkharattiṃ jotayamāno kālapakkharattito rattiṃ vibhajanto vā divase divase paripūrati yathā || evaṃ tathā tassa purisassa attho paripūrati ti vuttam hoti || ||<sup>1</sup>

Rājā Bodhisattassa vacanaṃ sutvā tato paṭṭhāya analaso hoti || ||

Satthā imaṃ dhammadesanaṃ āharitva jātakaṃ samodhānesi || || Tadā Rājakumbho alasiyabhikkhu ahosi || Paṇḍito amacco pana ahaṃ eva || ||

Rājakumbha-jātakaṃ nīṭṭhitaṃ || ||

akkamma bhāṇjati iva attano atthaṃ bhāṇjati || || Yo dandhakāle dandheti taraṇiye ca tarati || sasi rattiṃ vibhajanti pūrati iva || tassa attho paripūreti || || (m. à m. pâli-birman).

<sup>1</sup> Je réunis ici les observations qui me paraissent les plus importantes sur la lecture des stances et du commentaire. *Kanharattani* a toujours i bref, sauf dans le manuscrit singhalais. Pour *Rakkhachiddāni*, le ms. singhalais seul lit ainsi; le ms. birman a \**Ciddāni*, et le ms. pâli birman \**Cinnāni*. — *Tārayi* (singhalais : *tārayi*) est toujours remplacé par *tārati* dans le ms. pâli-birman. Dans ce même manuscrit, *Vibhajanti* est toujours écrit par j double, mais *Vibhajanto* par j simple. — *Cando*, dans le commentaire de la dernière stance est écrit *Canno*.

---

ÉTUDES BERBÈRES.

---

PREMIÈRE PARTIE.

## ESSAI D'ÉPIGRAPHIE LIBYQUE,

PAR M. J. HALÉVY.

---

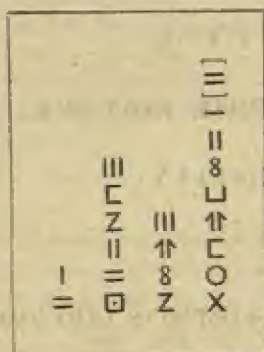
## SUPPLÉMENT AUX INSCRIPTIONS LIBYQUES.

L'épigraphie libyque vient d'être enrichie par un nouveau recueil d'inscriptions que M. Reboud a adressé à la Commission du *Corpus inscriptionum semiticarum* et à la Société française de numismatique et d'archéologie. Ce recueil étant exécuté avec un soin et une exactitude remarquables, j'ai pensé que la publication des textes inédits qui s'y trouvent aurait pour effet d'agrandir considérablement nos connaissances des noms propres libyques et de certaines notions qui s'y rattachent. Les savants qui s'intéressent à l'antiquité du peuple berber seront ainsi à même d'apprécier le zèle éclairé et infatigable dont M. Reboud ne cesse de donner les preuves les plus éclatantes, en consacrant ses loisirs à la découverte

de monuments dont personne, avant lui, n'avait soupçonné la valeur<sup>1</sup>.

# I. — NOUVEAUX TEXTES.

201. (R. 194.) Cimetière d'Eschorfa.



חרדך מצוה Tordak ? Masiva.

יצבע Içko.

כל ו ידע Bal, fils de lado.

לא La.

חרדך. Nom formé comme הרמאג (143). Il se peut cependant que la troisième lettre de notre vocable ait primitivement été un ט au lieu d'un ר.

מצוה. La dernière lettre de ce nom n'est pas sûre.

יצבע paraît composé de יץ (76) et du nom divin כה pour כא ou כה.

<sup>1</sup> Par une coïncidence des plus heureuses, nous recevons de M. le professeur Cherbonneau deux nouvelles listes de noms propres numidiques résultant du dépouillement de textes latins découverts en Afrique. Comme nous ne possédons pas ces recueils volumineux, l'onomasticon complet dont nous avons été mis en possession par les soins obligeants du savant professeur nous a été particulièrement profitable pour établir la prononciation exacte d'une foule de noms que les nouveaux textes libyques viennent de nous révéler.

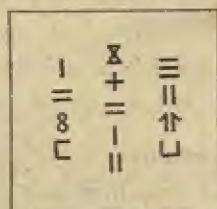


בל diffère peu de באל (23).

ידע. Orthographe plus simple que ידהע (37).

לא. Variante du nom connu לה (166).

202. (R. 195.) Beni Medjaled.



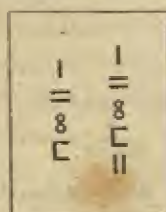
דצללא Diçla,  
ו אלהע fils de Altis.  
מכנה Makava.

דצללא, composé de דע = דיע (108) et de לא, élément qui forme à lui seul un nom d'homme dans le numéro précédent.

אלהע. Ce nom est le vrai modèle de celui que le Corippus écrit *Altisan* (Ioh. vi, 435). Plus haut, au n° 82, se trouve la forme secondaire אלרע.

מכנה est probablement le même nom que מכנה (107, 108).

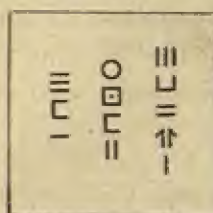
203. (R. 196.) Beni Medjaled.



דצללא Diçla,  
ו דצללא fils de Diçla.

Le nom דצללא figure au numéro précédent. Le père et le fils portent le même nom, usage qui se retrouve chez les Phéniciens et chez d'autres peuples.

204. (R. 197.) Guelma.



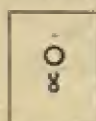
נדה Nada,  
ו דבר fils de Dabar.  
אכלמע Akalmo.

נדה, nom nouveau.

נדה figure aussi aux n<sup>os</sup> 107 et 131.

אכלמע. Ce mot frappe par sa ressemblance avec le nom de la ville de Guelma, l'ancienne *Calama*. Dans les inscriptions néo-puniques on trouve un nom אקלמן ou אקלמה qui n'est autre que notre אכלמע, sauf la terminaison féminine ת.

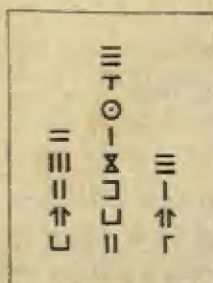
205. (R. 198.) Cimetière.



צר Sar.

צר entre dans la composition du nom צרסא (161).

206. (R. 199.) Oued Melah. Mallet.



מכועל Makvol,  
ו מדצא בזה fils de Madiša Biva.  
גכאה Gaka.

composé de  $\text{מכ}$  (143) et de  $\text{ועל}$  (167).

$\text{מדנא}$ . Le second élément de ce nom est connu comme un nom de dieu, le premier élément  $\text{מד}$  figure dans  $\text{מדמן}$  (158) et peut-être aussi dans  $\text{מדא}$  (63) et  $\text{מדיתה}$  (62, 67) ou  $\text{מדיתה}$  (55)<sup>1</sup>.

$\text{כזה}$ . De prime abord on est tenté de lire  $\text{כזה}$  comme au n° 44 *passim*. Cependant l'exactitude de notre leçon est garantie par d'autres textes. (Voyez au n° 231.)

$\text{נכאה}$ , forme bizarre qui est cependant garantie par la variante  $\text{כאכא}$  qui se présente plus bas.

207. (R. 200.) Oued Melah. Mallet.

≡	≡	
		≡
	8	⌈
√		⌋
⌋	⌋	

$\text{מגווה}$  Magouva.

$\text{מעזולל}$  Mesoulal.

$\text{אכדה}$  Akda.

$\text{מגווה}$  ne paraît pas différer de  $\text{מכוה}$  (202).

$\text{מעזולל}$ . Cette forme libyque me paraît représenter l'original du nom écrit *Mesuleolus* (Resus = רעץ) qui figure dans une inscription latine de l'Afrique septentrionale.

$\text{אכדה}$  se rapproche visiblement de  $\text{אכרה}$  (87). Les épigraphes numidico-latines offrent un nom d'homme *Acdo*.

<sup>1</sup> Dans les inscriptions latines de la Numidie on rencontre un nom d'homme *Madis* (Julius) qui n'est autre que notre  $\text{מד}$ .



208. (R. 201.) Coudiat el-Batoum.

III	X	≡
X	I	+
⊙	Z	II
○	8	H
I	U	U
	II	U

ארבתע Irble,

ז מציאץ fils de Masias.

מוותה Mayouta.

ארבתע à décomposer en ארב, élément peu différent du premier composant de אירבתע (169), et en תע = תא le nom divin connu.

מציאץ n'est peut-être qu'une variante de מציץ (22, 38).

מוותה se compose visiblement de מו (106) et de תה.

209. (R. 204.) Smala de bou Hadjar.

~	X	
II	כ	
U	U	(Personnage.)
U	+	
=	II	
II	II	
		(Cheval.)
ש		
כ	III	
U	II	
U	X	
U	U	

ולדדיו Waldidvi (?),

ז תמדת fils de Tamdat.

מכרדו Makardix.

מצוץ Masivo.

ולדדוי. Forme très-obscur.

תמרה. Selon toute apparence nous avons ici l'original du nom que les textes numidico-latins écrivent *Tamudius*.

מכרד. On distingue d'abord l'élément מכר qui forme à lui seul un nom propre (121 *passim*); le second élément דר ne diffère probablement pas de דרץ (108).

מבוע comme au n° 70 *passim*.

210. (R. 205.) Smala de bou Hadjar.

	≡	≡	○	1	כאכלו	Baklou.
=	≡	○	○	○	מצוה	Masiva.
11		○	1	—	אובבה	Aoubba.
1	8		8	.	זנר	fils de Sagar.
□	⌒	1		⌒	מנרא	Manara.

באכלו. Le premier élément de ce nom באכ peut se rapprocher de באג (183) et בכ (14). Le composant לו est nouveau.

אובבה. La lecture de ce mot ne me paraît pas suffisamment garantie. Peut-être faut-il lire אודבה comme au n° 7 *passim*.

זנר semble être le même nom que זנר (192). Dans les inscriptions latines de la Numidie on rencontre un nom *Sagaris*.

מנרא. Ce nom revient également dans les inscriptions latines de l'Afrique sous la forme *Manarius*.

211. (R. 207.) Cheffia.

=	=	
8	.	≡
X	+	ד
↑	=	Z
+	≡	⌈
⌋		⌋

מתנחצל Matgoutsil.  
 ו הלהל fils de Hiltil.  
 מדיוה (?) Madaïva (?).

מתנחצל. Les composants מת et צל sont connus, נח rappelle le nom écrit *Gatan* dans les épitaphes numidico-latines. On sait que l'n finale est propre à la prononciation liby-phénicienne et disparaît dans l'orthographe du libyque pur.

הלהל. L'élément הל ne diffère guère de חל dans חלהל (156). הל se trouve isolé au n° 64.

מדיוה, forme obscure; on est tenté de lire מדיתה (cf. n° 62 *passim*), en faisant subir une légère modification à l'avant-dernière lettre.

212. (R. 208.) Cheffia.

≡		
ד	=	≡
	⌈	ד
X	↑	⌋

צווה Souvo.  
 גדל Gudul.  
 מוה Mava.

צווה. Variante de צווא (92).

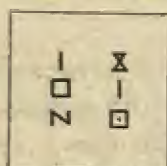
גדל. Les noms tels que *Gudulus*, *Gudula*, *Gudulius*



apparaissent fréquemment dans les textes latins de l'Afrique septentrionale. Comparez aussi le nom moderne *Guedala*, porté par une tribu berbère de la province de Constantine<sup>1</sup>.

נר diffère peu de נר (98 *passim*).

213. (R. 209.) Ain el-Hofra.



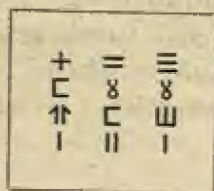
ירא Ira.

באץ Bay.

ירא, comme au n° 89.

באץ, nom connu.

214. (R. 210.) Ain el-Hofra.



אכדת Akdat.

נ דצל fils de Disil.

אזצה Azaza.

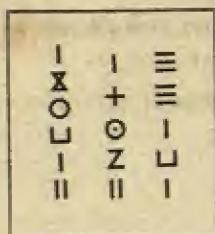
אכדת, nom qui s'est déjà présenté au n° 87.

נ דצל. Faut-il voir ici une abréviation de נצלל (202 203)?

אזצה, comme au n° 87.

<sup>1</sup> Ce rapprochement m'a été suggéré par M. le professeur Cherbonneau.

## 215. (R. 211.) Aïn el-Hofra.



אמאה Amaa,

ו יבתא fils de Iabta,

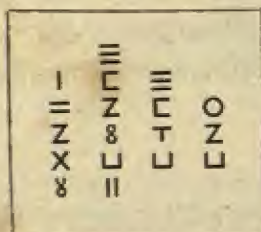
ו אמרשא fils de Amarşa.

אמאה. Orthographe pléonastique pour אמאה dont nous connaissons la variante אמאע (188 *passim*). Je relèverai plus loin l'importance de ce nom.

יבתא. Dans cette forme on a probablement le type du nom d'un roi maure *Jabdas* (Procop. *Vandal.* II, 200). Le rapprochement que nous proposons repose naturellement sur la supposition que notre copie est exacte. Dans le cas contraire, on sera obligé de lire ירתא, nom qui figure aussi au n° 20.

אמרשא, comme au n° 167. La copie fournit רמרשא ; je suppose que la première lettre est altérée, car une forme רמר est difficile à concevoir.

## 216. (R. 212.) Aïn el-Hofra.



צחילא Sitila,

ו מצידה fils de Maşida.

סודה Maouda.

סיר Mir.

צחילא s'accorde visiblement avec le nom numidique écrit en latin *Sitillia*.

מצייה, composé de מצי (32 *passim*) et de ייה (171).

מורה, formé de מו (98 *passim*) et de רה.

מיר. Ce nom se prête à plusieurs étymologies peu satisfaisantes.

217. (R. 213.) Cheffia.

(Personnage.)				
⌒			⌒	⌒
⌒		8	○	⌒
⌒	⌒	⌒	⌒	⌒
⌒	⌒	⌒		⌒

מאכד Makdo.

מאצו Masivo.

אצו Azaso,

ז ירא fils de Ira.

נאדם Nadam.

מאכד, nom qui s'est présenté déjà au n° 70.

נאדם. Il paraît manquer un י au commencement de ce nom, l'original semble avoir porté נאדם comme au n° 188 *passim*.

218. (R. 214.) Cheffia.

	⌒	⌒
8	1	⌒
⌒	⌒	⌒
⌒	8	⌒
⌒	⌒	⌒
⌒	⌒	⌒

אצו Azaso,

ז מאגורם fils de Masagouram,

ז ידר fils de Iadir.

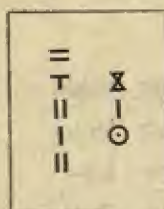
מאגורם. L'élément אגורם est probablement à iden-



tifier avec l'expression berbère *aghourem*, qui signifie « tête, chef, » synonyme du phénicien רש et de l'hébreu ראש qui devient aussi un nom d'homme.

יִדִּיר. C'est à coup sûr le *Iadir* des inscriptions latines de la Numidie.

219. (R. 215.) Cheffia.

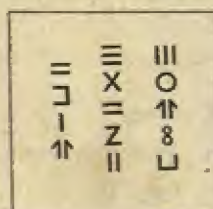


באץ Baç,  
אויל ו fils de Avil.

Cette inscription prouve encore une fois que le mot באץ représente un nom d'homme et non pas l'expression libyque pour « tombeau. »

אויל. Ce nom me paraît être le même que celui qui s'écrit *Avilius* (*Avillias*) et *Avilia* (*Avillia*) dans les inscriptions latines de l'Afrique septentrionale.

220. (R. 216.) Cheffia.



כאדל Kadal,  
ו ילתה fils de Ialta.  
מסכרע Masakro.

כאדל, nom connu (cf. n° 55 *passim*).

ילתה représente, à ne pas s'y tromper, l'original du nom numidique *Ialtius*.

221. (R. 217.) Cheffia.

	8	≡
X		1↑
≡	8	X
Z		⌒

ילתע Ialto,  
 ו צחץ fils de Şihş.  
 מצכרה Maşakra.

ילתע. Variante de ילתה qui figure au numéro précédent.

צחץ paraît répondre au nom de ville d'Espagne que les Romains écrivaient Six et les Phéniciens שבש. Il se peut toutefois que le ח soit employé ici en qualité de voyelle; dans ce cas la forme צחץ serait une simple variante de צץ (70).

222. (R. 218.) Cheffia.

⌒		
X	8	○
⌒	≡	1↑
○	Z	8
⌒		⌒

אבדרצא Abdidşa (?).  
 ו ילצו fils de İlşav.  
 מצכרע Maşakro.

אבדרצא. L'analyse de ce nom n'a rien de certain.

Si l'élément אבד était l'équivalent du phénicien עבד « serviteur, » il faudrait reconnaître dans רצא le nom d'une divinité; mais comme la décomposition אב + רד + צא se présente aussi à l'esprit comme

plausible, il n'est guère possible de se décider<sup>1</sup>. A cette incertitude se joint encore la question de savoir si la seconde lettre de ce nom ne serait pas plutôt  $\odot$ , de sorte que la lecture exacte serait  $\text{ארדוצא}$  et nous aurions ainsi une forme qui ne différerait du nom connu  $\text{ארדר}$  (145) que par l'adjonction du nom divin  $\text{צא}$ .

$\text{ילצו}$ . Il est douteux que l'on puisse rapprocher cette forme de  $\text{ילצוצא}$  (71). Cependant il faut considérer que l'élément  $\text{צו}$  se trouve aussi dans  $\text{מכצו}$  et même comme un nom isolé au n° 105.

223. (R. 219.) Cheffia.

$\begin{array}{c} = \\ \sqcup \\ 8 \\ 8 \end{array}$	$\begin{array}{c} \times \\   \\ \bigcirc \end{array}$	$\text{צצמל}$ <i>Signal.</i>
		$\text{ראץ}$ <i>Raz.</i>

$\text{צצמל}$  formé de  $\text{צץ}$  (70) et de  $\text{מל}$ , élément qui entre dans la composition des noms  $\text{מללב}$  (111) et  $\text{מצמל}$  (178).

224. (R. 220.) Cheffia.

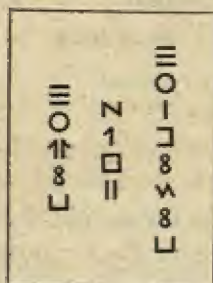
$\begin{array}{c}   \\ \square \\ 1 \\ \times \end{array}$	$\text{חנכא}$ <i>Tigiba.</i>
--	------------------------------

<sup>1</sup> L'exactitude du groupe  $\text{רר}$  semble se confirmer par les textes namidico-latins, qui fournissent un nom d'homme *Dudda*.



חנב. Je n'ai rien de satisfaisant à proposer relativement à l'étymologie de ce nom qui paraît être prolongé de חנב (131).

225. (R. 221.) Cheffia.



מסכרה Maşakra.

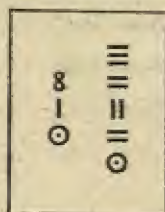
ו רגי fils de Ragi.

מסיצדארה Maşaïşadara.

רגי peut être rapproché sans difficulté de רנה (73). On trouve de même רוה et רוי.

מסיצדארה se reconnaît aisément comme composé des trois éléments suivants : מצי (32 *passim*), צרא formant le nom צראברה (26), et le nom divin רא.

226. (R. 222.) Cheffia.



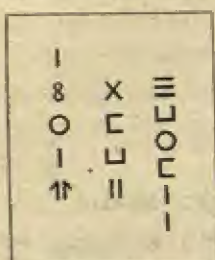
באץ Baş.

בל ו לה Bal, fils de La.

בל est le même nom que באל (23). Le manque de l'aleph se remarque également dans le composé בלצא (63).

לה figure déjà au n° 116.

227. (R. 223.) Cheffia.



כארצא Karça.

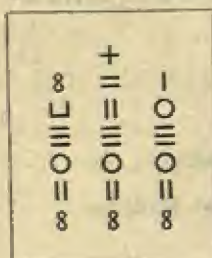
ו מדת fils de Madat.

אאדרמה Adirma.

כארצא paraît répondre à une forme phénicienne נרשא «ami» ou «hôte du dieu Sa.» Comparez נרעשתרת, נרצד, etc.

מדת, forme féminine de מד, premier composant de מדצא (206).

228. (R. 224.) Cheffia.



צורה מץ Soura Max.

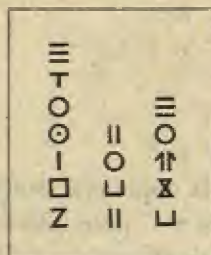
צורה ולה Soura Volt.

צורה רא Soura Ra.

Le nom צורה, qui s'est déjà présenté aux n<sup>os</sup> 36, 91, sous la forme צורע, se répète trois fois sur notre épitaphe, suivi chaque fois par un nom différent. Le premier et le troisième de ces noms sont connus;

le deuxième  $\text{ולת}$  semble dériver du nom  $\text{ול} = \text{ועל}$  (167), qui est le *Volux* des auteurs latins.

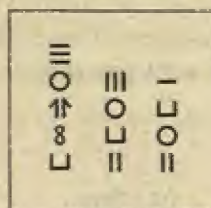
229. (R. 225.) Cheffia.



יראברוה Irabrava,  
ו מרו fils de Maraou.  
מצכרה Masakra.

יראברוה. Le dernier élément  $\text{רוה}$  est seul connu; l'étymologie de  $\text{יראב}$  est des plus obscures, car il n'est pas facile de chercher ici un composé phénicien  $\text{אב} + \text{ירא}$  signifiant « craint par le père, » bien qu'une formation analogue se trouve dans la locution hébraïque  $\text{פחד אביו יצחק}$  (Genèse, xxx, 53).

230. (R. 226.) Cheffia.



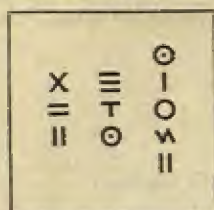
מצכרה Masakra.  
ו מרע fils de Maro.  
ו רמן fils de Raman.

מרע. Variante de  $\text{מרו}$ , qui figure au numéro précédent.

$\text{רמן}$  se rattache visiblement à l'hébreu  $\text{רמן}$  « grenade, » qui sert en même temps de nom d'homme.



231. (R. 227.) Cheffia.



ולח Volt.

בוה Biva,

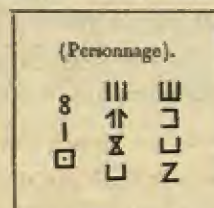
ו יראב fils de Irab.

ולה. Le même nom qu'au n° 228.

בוה. Ce nom, supposé que la copie soit exacte et ne forme pas une altération de רוה, peut s'assimiler aisément au nom numidico-latin *Bivas*.

יראב. Voyez, au sujet de ce nom, la remarque du n° 229.

232. (R. 228.) Cheffia.



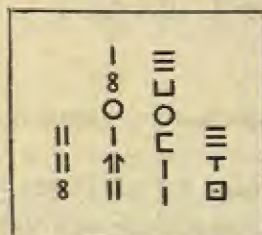
באץ Baç.

מצכע Maşko(?).

ימדז İmdaz(?).

Les deux derniers noms ne sont pas sûrs.

233. (R. 229.) Cheffia.



צוו Şavou,

ו כארשא fils de Karşa.

אאדרטה Adirma.

בוה Biva.

צח, forme peu différente de צוח (151).

Les autres noms de cette épitaphe sont connus.

234. (R. 230.) Cheffia.

(Pieds.)		
8		באץ Baş.
1	○	מרו Maraou.
○	L	

Deux noms fréquents.

235. (R. 231.) Cheffia.

=		
8		
<	Σ	כאיזל Kaişoul.
1	1	באץ Baş.
1↑	○	

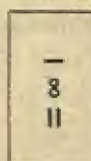
כאיזל. Je ne doute pas que notre forme libyque ne réponde exactement au nom numidique qui est écrit *Caesule*, dans les inscriptions latines de l'Afrique septentrionale.

236. (R. 232.) Cheffia.

Σ	+	באץ Baş.
1	=	ילתע Ialto.
○	Z	

ילתע. Cette forme figure déjà au n° 221.

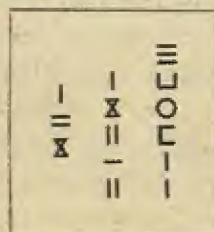
237. (R. 233.) Cheffia.



וַזַּן Vaṣan.

וַזַּן. Je n'ai rien à proposer relativement à l'origine de ce nom, qui ressemble beaucoup à *Vasana*, ville de la Mauritanie césarienne.

238. (R. 234.) Cheffia.



צִלָּא Sila,

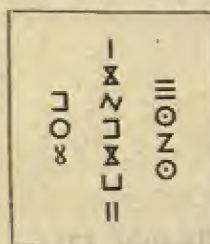
וּ נִוְעָא fils de Niveša.

אֲדִירְמָא Adirma.

צִלָּא comme au n° 46.

נִוְעָא se rattache évidemment au nom נִוְעָא, que nous avons rencontré aux n° 139 et 151. Il est à remarquer que des noms *Navisius*, *Nivesa* se trouvent dans les inscriptions latines de la Numidie.

239. (R. 235.) Cheffia.



שָׂרְדַּ שָׂרְדַּ Šard.

וּ מַשְׂדִּישָׁא fils de Mašdiša.

בִּיבָא Biba.

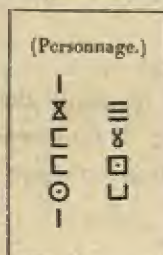


בזר. Cette forme rappelle le nom de la Sardaigne, écrit שרדן dans l'inscription phénicienne de Nora, et dérivé, dit-on, du héros mythique appelé *Sardas pater*, par les auteurs romains. Les textes latins de l'Afrique septentrionale fournissent un nom d'homme, *Sardoï*.

ביבה. C'est peut-être une variante de ביה (130). *Bibae* est aussi un nom de ville.

מבדדצא. Je ne sais comment analyser la première partie de ce composé<sup>1</sup>.

240. (R. 236.) Cheffia.



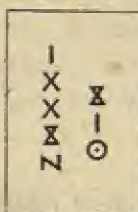
אבדדצא Abdidša.

מבצח Mabša.

אבדדצא. Voyez au n° 222.

מבצח paraît écrit pour מוצח, composé de מו (98, 149) et du nom divin צח.

241. (R. 237.) Cheffia.



יצתתא Ištata.

באץ Baš.

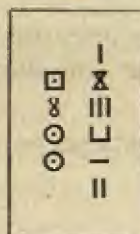
<sup>1</sup> Je crois maintenant que notre מבדדצא correspond à *Misdēs* cité par Polybe (86, 1) comme nom d'un délégué carthaginois.



*arpas* (cf. l'antique nom אַרְבַּע porté par l'ancêtre des Enacites. Josué, xiv, 15), prendre ילן pour un composant indépendant. L'autre possibilité, c'est d'assimiler יל au nom romain Julius, qui revient souvent dans les inscriptions néo-puniques<sup>1</sup>, et de regarder נארבע comme dérivé d'une forme phénicienne נרבעל « associé à Ba'al. » La dernière conjecture paraît plus vraisemblable.

דאזרה. Nom nouveau, sur l'origine duquel je m'abstiens de faire la moindre conjecture.

244. (R. 240.) Cheffia.



רַבִּשָּׁב    Rabshab,  
וֶנְמוֹסָא    fils de Namosa.

רַבִּשָּׁב. L'analyse de ce composé prête à plusieurs conjectures dont aucune ne satisfait entièrement. Remarquons toutefois que plusieurs noms numidico-latins, tels que *Zaba* (district), *Zabi* (bourg), *Zabus* (fleuve), se rattachent visiblement à la forme libyque צב.

נְמוֹסָא, la seconde lettre n'est pas sûre. Peut-être y avait-il נועסא comme aux n<sup>os</sup> 139, 151.

<sup>1</sup> Il faut cependant faire remarquer qu'un nom *Jala* se présente dans les inscriptions numidico-latines; il est donc possible que l'élément יל qui compose le groupe ילנארבע réponde plutôt à ce nom indigène.



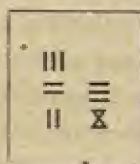


מאמר, le ה final n'est pas visible sur la copie.

מצו, il faut peut-être ajouter un trait à la lettre finale et lire מצוּע comme au n° 70 *passim*.

אנרע. Variante de אנרה (207).

248. (R. 245.) Smendou.



צה Sa.

(לנע?) ו לע fils de Lo (Lago?).

צה est notoirement nom d'homme et de dieu.

לע serait une variante de לה (166) si la lecture était assurée. La copie offre encore la lettre נ tout près de la seconde ligne, ce qui fait penser que cette lettre a été oubliée par le lapicide et ajoutée ensuite. Le nom propre aurait été ainsi לנע comme au n° 185.

## II. — ORIGINE ET ANTIQUITÉ DES NOMS PROPRES LIBYQUES.

L'accroissement considérable du nombre des noms propres libyques, grâce aux découvertes de M. Reboud, nous fournit l'occasion d'ajouter quelques nouvelles observations qui ne seront peut-être pas tout à fait dénuées d'intérêt.

1. Les nouveaux noms sont formés par le procédé de composition qui a été indiqué dans mes premières remarques. Ils consistent pour la majeure partie en mots bilitères, quand on fait abstraction des lettres-voyelles. Les dérivatives ו, ו (א, ה), ה se

trouvent dans les noms רני (225), סרו (229, 234), סרה (227). Comme dans les noms הנדאת et הנדה, connus antérieurement, le n termine des deux bouts le nouveau nom הסרה, et semble produire un sens diminutif conformément à l'usage du berber moderne.

2. En ce qui concerne les dieux adorés par les habitants de la Numidie, nos inscriptions permettent de tenter des rapprochements avec les noms conservés dans les *ex-voto* de la même provenance rédigés en latin. J'en choisis les cinq suivants :

*Ifra*. Une divinité de ce nom figure dans la légende : *Ifra augusto sacrum* (*Recueil archéologique de Constantine*, 1868, p. 455). Je crois que nous sommes en présence du nom אפרא (494), car le פ libyque est souvent transcrit par *f* en latin. Si ce rapprochement était exact, il faudrait abandonner l'étymologie égypto-sémitique proposée plus haut relativement à ce nom.

*Aulisva*. Ce nom divin figure dans une inscription latine publiée dans l'*Annuaire archéologique de Constantine*, 1860, p. 177. (Cf. *ibid.* 1868, p. 400.) Il ressemble d'une manière frappante au nom ילצו (222), cependant la forme primitive peut en avoir été אולצו, c'est-à-dire composée de אול (cf. אול, 219) et de צווא (92).

*Bacax*. Ce dieu est le sujet d'une inscription votive : *Bacaci augusto sacrum* (*ibidem*, et 1868, p. 400). Ce semble être une forme latinisée du nom בך (14) ou באג (183).



*Caub.* On lit la formule : *Caub augusto sacrum* (*Rec. archéolog. de Constantine*, 1868, p. 400). On reconnaît aisément la forme libyque נח (92), qui pouvait aussi s'écrire כח. (Comp. כח et כך.)

*Motmanius.* Ce dieu se trouve associé à Mercure dans la légende suivante : *Motmanio et Mercurio sacrum* (*ibidem*). On doit probablement y voir le représentant assez exact de מרמן (158).

Il convient encore de mentionner le dieu très-vénéré sur la côte libyque et qui figure sous la forme de Ἰόλαος dans le traité conclu entre la république de Carthage et le sénat romain dont parle Polybe. Les fêtes consacrées à ce dieu se célébraient dans l'île de Sardaigne encore longtemps après la destruction de Carthage<sup>1</sup>. Cette divinité se trouve dans le n° 100 de nos textes, qui doit être lu ainsi qu'il suit :

מרמר Marmar,

ו מצייל fil de Mašilal.

ילו lalaou.

Le dernier nom correspond parfaitement au Ἰόλαος de la transcription grecque<sup>2</sup>, et il paraît même que c'est à ce dieu que se rapporte la formule votive

<sup>1</sup> Movers, *Religion der Phœnizier*, p. 536.

<sup>2</sup> Cela n'implique pas l'identité réelle des personnages mythologiques ילו et Ἰόλαος, fils d'Hercule, bien que les mythes d'Hercule aient beaucoup de rapports avec les légendes phéniciennes. Les Grecs ayant entendu prononcer, en Libye, le nom *Iala*, *Ialaou*, ont été naturellement portés à y voir une de leurs divinités qui avait un nom semblable.

que voici : *Deo Numidarum magno* (*Rec. archéolog. de Constantine*, 1868, p. 400).

Tous ces dieux appartiennent en propre à la Libye. Je n'ai pu découvrir aucune trace de noms égyptiens, de sorte que l'influence de l'Égypte sur les populations numidiques soupçonnée plus haut ne s'est pas confirmée, et la mention du dieu *Ifra*, dans les épigraphes latines, prouve qu'il n'y a rien de commun entre l'élément 𐤓 libyque et le dieu Ra, l'Hélios égyptien.

3. L'élément phénicien n'est pas représenté aussi fréquemment qu'on serait disposé à le croire. Jusqu'ici je ne puis signaler avec certitude comme emprunt au phénicien que deux noms. Le premier est 𐤓𐤓, nom qui, chez les Syro-Phéniciens, sert à la fois de nom commun « grenade » et de nom propre d'homme et de dieu. L'autre nom se présente dans nos textes avec une orthographe flottante quant à la terminaison : 𐤓𐤓𐤔 (187), 𐤓𐤓𐤔𐤓 (188 *passim*), 𐤓𐤓𐤔𐤓𐤔 (215), formes qui font supposer la prononciation *Ammaïa* ou *Amma*. D'après la notice d'Hésychius (s. v. Ἀμμάς, cf. Ét. Mag.), ce nom avait, chez les Phéniciens tout d'abord, le sens de « mère » comme l'hébreu 𐤓𐤓, puis désignait particulièrement une divinité femelle considérée comme la nourrice (𐤓𐤓𐤔) d'Artémis et identifiée par les Grecs tantôt avec Rhéa, tantôt avec Déméter (Ἀμμάς ἢ τροφὸς Ἀρτέμιδος. Καὶ ἡ μήτηρ. Καὶ ἡ Ῥέα. Καὶ ἡ Δημήτηρ)<sup>1</sup>. On

<sup>1</sup> Cf. Suidas, Ἀμμάς ἢ Δημήτηρ.

sait que la Ἀρτεμις grecque correspond régulièrement à la הנה des textes carthaginois, il est donc intéressant de faire remarquer que le rapport intime entre אמא et הנה, attesté par l'auteur grec, se confirme d'une façon inattendue par une inscription phénicienne exhumée à Carthage et publiée par M. Jules Euting dans les Mémoires de l'Académie de Saint-Petersbourg, en septembre 1871. On y lit :

לרבת לאמא ולרבת לבעלת החדרת אמא פעל  
המלך בן בעלחנא

A la dame Amma et à la dame maîtresse de l'adytum.  
Fait par Himilk, fils de Ba'alhanno.

La « maîtresse de l'adytum<sup>1</sup> » n'est autre que la déesse הנה, à laquelle sont consacrées les centaines d'*ex-voto* découverts dans le même endroit, et laquelle a été considérée dans les légendes du pays comme la pupille de אמא.

<sup>1</sup> M. Euting lit לבעלת החדרת à Ba'alat l'entourante, la protectrice. Je crois plutôt que le mot הדרה ne diffère pas de l'hébreu חדר (cf. עזר. עזר) qui désigne la chambre la plus cachée de la maison. Dans notre texte, הדרה indique, selon toute vraisemblance, le saint des saints, appelé רביר chez les Hébreux et identique à l'Ἄδυτον des cultes païens. L'adytum était, d'habitude, réservé à la divinité principale du temple, tandis que les autres dieux avaient leurs statues placées dans le naos et prenaient, par ce motif, la qualification de Θεοὶ συνητοί. Notre texte paraît destiné à résoudre les principales difficultés de la nouvelle inscription de Carthage dite des *prémices*, où le mot הדרה se trouve deux fois, et apparemment avec la même signification que dans notre passage. Je reviendrai sur cette question dans une prochaine occasion.



4. Incomparablement plus fréquentes sont les compositions avec les groupes צא (צה, צע), תא (תא, תע), כא (כה, כע). En voici la liste complète :

אברצא 232, 240.	נמעצא 244?	לברתה 196.
אטרצא 200.	ארבתע 208.	מוותה 208.
כארצא 227, 233.	ברבתע 242.	נבאה 206.
מבצה 240.	יבתא 215.	יצכע 201.
סרצא 206.	ילתע 221, 236.	כאכא 246.
מצרצא 239.	יצחתע 241.	

J'ai signalé plus haut la frappante ressemblance que portent ces terminaisons avec les divinités nabatéennes שא, מא (תא) נא, et je me suis demandé si la présence de ces éléments dans les noms libyques n'indiquait pas une influence directe de communautés nabatéennes établies dans diverses villes de la Numidie. Ce sentiment peut s'appuyer en outre sur quelques faits qui semblent constater l'existence de populations araméennes au milieu des colonies carthaginoises. On peut faire valoir tout d'abord ce phénomène que dans les inscriptions phéniciennes provenant des pays occidentaux on aperçoit des mots araméens tels que אמר « agneau » (*Inscript. de Marseille*, l. 9), them = תם au lieu de שם (*Poenalus*, l. 6); l'emploi du relatif ן comme signe du génitif (*Inscr. de Nôra*, l. 1; *Inscr. de Thougga*, l. 2, 3, etc.) pareil à l'araméen ִ. En second lieu, on peut rappeler que des inscriptions nabatéennes, exécutées par des soldats enrôlés dans l'armée romaine, ont été

trouvées en Numidie<sup>1</sup>, ce qui fait supposer l'établissement de Nabatéens dans cette région, comme il en existait à Pouzzoles et à Rome. En troisième lieu, enfin, on peut citer une série assez nombreuse de noms propres figurant dans les inscriptions latines de la Numidie et qui présentent la physionomie particulière aux noms syro-nabatéens.

1. *Malcus* = מלכו, nom fréquent chez les Nabatéens (Vogüé, *Syrie centrale. Palmyr.* n° 61 *passim*).

2. *Attas* = עתא ou עתי, divinité syro-babylonienne (*ibid.* n° 54).

3. *Bolanus* = בולנא, transcrit en grec Βολανος (*ibid.* n° 95). Ce nom signifie « Bol (בול est la forme araméenne pour Baal בעל) a exaucé, » נא pour ענא.

4. *Zabdibol* = זבדבול « don de Bol » (*ibid.* n° 87).

5. *Zabdu* = זבדא, abrégé du nom précédent (*ibid.* n° 28).

6. *Elaina* = עלינא, en transcription grecque Ἐλαινα (*ibid.* n° 11 *passim*).

7. *Zabi* = זבי, transcrit en grec Ζαββαῖος (*ibid.* n° 112).

8. *Zabinus* = זבינא « marchand, acheteur, » mot araméen qui entre dans la formation du nom de Zénobie, la célèbre reine de Palmyre, בת-זבינא (*ibid.* n° 29).

9. *Themarsa* = תימרצו « le dieu Fortunus a favorisé » (*ibid.* n° 98).

10. *Malacbel* (*Malagbel*). Cette divinité figure

<sup>1</sup> *Annuaire de la Société archéologique de Constantine*, 1856-1857, p. 15 et suiv.

dans une inscription latine où on lit cette formule : *Malacbelo sancto sacrum* (*Recueil archéolog. de Constantine*, 1868, p. 400); elle apparaît aussi dans des stèles phéniciennes écrite מלכבל; cependant la patrie de ce dieu est probablement la Palmyrène<sup>1</sup>, où il était souvent associé avec le dieu indigène מלכבל Ἀγλιβαλός (*ibid.* n° 93).

Malgré ces nombreux exemples qui mettent hors de doute l'existence d'*individus* de nationalité nabatéenne en Numidie, on n'est pas autorisé à leur attribuer une influence tant soit peu considérable sur l'idiome carthaginois, car les quelques araméismes que nous venons de signaler peuvent déjà avoir existé dans le phénicien d'Asie, qui était encore plus exposé aux influences de la langue araméenne que le dialecte parlé en Afrique. Quant à la population libyque, on ne conçoit guère comment elle aurait accepté les divinités de quelques nouveaux venus disséminés par-ci par-là sur son territoire. D'ailleurs, nous verrons tout à l'heure que des documents historiques d'une valeur incontestable mentionnent les mots libyques en question à des époques reculées, où il ne peut pas être question de migration de tribus araméennes en Afrique. Il est vrai, cette objection serait d'un poids minime aux yeux d'une certaine école qui va bien au delà des limites de l'histoire réelle. Pour les partisans de la mythologie comparée qui trouvent Indra chez les

<sup>1</sup> Plus exactement, peut-être, la Babylone, pays où la forme מלכבל pour מלכבל a existé de toute antiquité.



Grecs, Homère chez les Indiens, et ramènent le récit mosaïque du paradis terrestre à des réminiscences préhistoriques concernant le plateau de Pamir, le prétendu berceau du genre humain, d'après les légendes irano-védiques; pour les adeptes de systèmes aussi transcendants, la difficulté serait bien vite tranchée, en admettant entre les Libyens et les Araméens un souvenir religieux remontant aux temps antérieurs à la séparation de ces peuples. Pour ma part, j'avoue ne pas avoir de goût pour des solutions qui vont chercher très-loin ce qui doit se trouver tout près. Je crois donc que l'emploi si fréquent des désinences  $\text{נח}$ ,  $\text{נה}$  et  $\text{נח}$  dans nos textes démontre plutôt l'origine numidique de ces mots, et que leur ressemblance avec les dieux nabatéens est, sauf preuves du contraire, purement fortuite. C'est de cette manière que s'expliquent aisément les mutations auxquelles les mots susindiqués sont sujets, car ils s'écrivent aussi  $\text{סח}$ ,  $\text{סח}$ ,  $\text{נה}^{(2)}$ ,  $\text{כח}$ ; ils éprouvent par conséquent les mêmes changements que les vocables indigènes appartenant aux autres parties du discours.

5. Une question d'un genre un peu différent ne doit pas non plus être exclue de nos recherches, c'est celle qui se rapporte à l'antiquité des noms propres qui figurent dans les épitaphes libyques. Écartons tout d'abord l'idée d'étendre nos investigations aux origines du peuple berber ou même de son établissement sur le sol de l'Afrique, investigations qui entrent dans le domaine de l'anthropologie

et de l'histoire ancienne; nous voulons seulement rechercher les vestiges des noms libyens dans les plus anciens documents historiques arrivés jusqu'à nous et constater ainsi, à des époques assez reculées, l'existence de tribus berbères dans le pays qu'elles occupent encore de nos jours, et, ce qui revient au même, la ressemblance fondamentale du dialecte parlé alors par la nation libyenne, avec l'idiome qui résulte de nos inscriptions. Dans ces conditions, nos sources d'information seront Hérodote et les monuments égyptiens.

Le père de l'histoire cite plusieurs mots libyens, en indiquant quelquefois leur signification. Si, à cause de nos connaissances imparfaites de la langue berbère, nous ne pouvons pas vérifier ses interprétations, nous avons du moins la satisfaction de retrouver quelques-uns de ces mots dans des documents de provenance numidique. Nous avons déjà identifié le mot libyque *Zegeria* (une espèce de souris, proprement: tette. Hérod. IV, 192) au זגרי de nos textes. Le même auteur nous apprend que le nom Battus signifiait *roi* en libyen (*ibid.* IV, 155); nous retrouvons ce nom sous la forme בחר dans la deuxième inscription de Sulcis et en transcription latine *Bahatus*<sup>1</sup>. Un roi libyen du territoire avoisinant Cyrène est nommé *Adicraa* (*ibid.* IV, 159), forme dans laquelle on reconnaît sans effort le libyen דאכר (n° 85). Moins sûre est l'origine du nom *Alazir* porté par un

<sup>1</sup> Voyez mes *Mélanges d'épigraphie*, etc. p. 99.

roi de Barca (Hérod. IV, 159) et qui paraît répondre plutôt à une forme phénicienne, אלצור « El a aidé, » nom usité également chez les Hébreux.

Les noms de tribus libyennes mentionnées par cet auteur sont pour nous de la plus haute importance, puisque nous sommes sûrs d'avoir affaire à des vocables indigènes, les étrangers n'ayant jamais constitué en Libye des tribus séparées. Or, on n'a qu'à suivre l'énumération des peuplades libyennes d'après le rapport d'Hérodote, pour retrouver un bon nombre de noms dont se composent nos épitaphes, et cela est bien naturel, car les appellations des tribus vivant à l'état nomade sont presque toujours formées de noms d'hommes rappelant des personnages réels ou fictifs. Les noms des tribus arabes comme *Beni Kalb*, *Béni Qoreisch*, ainsi que ceux des tribus berbères de nos jours, comme *Ouled Chelik*, *Béni Idjer*, *Aïth Irathen*, *Aïth Aïssi*, ne sont pas formés par un autre procédé.

Suivons maintenant la répartition des peuples libyens de l'est à l'ouest indiquée par l'historien grec. Les premiers Libyens, à partir de l'Égypte, sont les *Adyrmachides*, qui vont jusqu'au port de Plynus. L'appellation de ce peuple revient dans nos textes sous la forme אדרמה ou אדרמה (84 + 68). Ses voisins immédiats sont appelés *Giligammes* ou *Gigames*. La première forme rappelle notre גיגם (41). La seconde forme, plus contractée, en caractères sémitiques גג, figure dans l'inscription d'Altiburos<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Voyez l'appendice à la suite des additions et corrections.



A l'occident des *Giligammes* et en faisant abstraction des *Asbytes*, que l'insuffisance de nos documents ne permet pas d'identifier, habitaient les *Auschises* et les *Barcéens*. Le premier nom suggère un composé libyen זכך (177+40); le second s'identifie aisément avec le זכך de notre onomasticon (19). Si nos ressources sont impuissantes à rétablir les anciennes dénominations des *Cabales* et des *Nasamons*, nous avons la satisfaction de retrouver dans la géographie moderne le nom d'*Augiles* presque sous la même forme que chez l'écrivain d'Halicarnasse. Au-dessus des *Nasamons* demeuraient les *Garamantes*, puis les *Maces*, dénominations qui ont une forme identique dans les épitaphes : אכרם (n° 218) et מכ (n° 134). Nous sommes moins sûrs à propos des *Gindanes*, bien que le nom גנדל (84) semble permettre l'analyse גל + נד. En revanche, on aperçoit dans les *Machlyes* un composé de deux éléments bien constatés, מכ et לו, second formatif de באלו (210). Il se pourrait même que le terme *Machly* d'Hérodote fût ce même באלו, car notre auteur a souvent changé *b* en *m* dans les noms étrangers<sup>2</sup>. Avec ce peuple nous sommes arrivés au lac fabuleux *Tritonis*, autour duquel on rencontrait les *Auses* et les *Maxyes*, peuples qui ont leurs équivalents dans les

<sup>1</sup> Le nom זכך n'est pas nécessairement phénicien, quoiqu'il en ait l'apparence. En berber זכך ou זכך signifie « noir. » Les deux orthographes que nos textes offrent de ce nom, זכך et זכך, militent en faveur de son origine numidique.

<sup>2</sup> Il écrit, par exemple, Μεγάρων pour Bagabuksha.

noms זַי (177) et זַיָּ (125). Les deux autres noms de peuple *Zavèces* et *Zygantes* sont très-transparents; on y reconnaît aussitôt, pour le premier, le nom זבנ ou זונ, si fréquent dans les textes néo-puniques; pour le second, le nom libyque זַי (60). Le peuple des *Atarantes* occupait le dernier pays d'occident connu d'Hérodote, et il devait sa dénomination au mont Atlas. Il est remarquable que l'Atlas est appelé par les Berbers *Daran*, qui n'est que le pluriel régulier de *dar*, *adrar* « montagne<sup>1</sup>. »

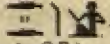
Voici la table comparative de quelques noms libyens mentionnés par Hérodote :


<i>Ζεγυρία</i> = זור.	<i>Μάκαι</i> = סך.
<i>Βάτιος</i> = בת, בהה.	<i>Μαχλύες</i> = באכלו, סכלו.
<i>Ἀδικραῖν</i> = דכרן, sing. דאכר.	<i>Αὔστεις</i> = זו.
<i>Ἀδρυμαχίδες</i> = אדרסה.	<i>Μάξυες</i> = זכזו.
<i>Βάρχη</i> = ברך.	<i>Ζαύηκες</i> = זונ, זכנ.
<i>Γιγάμαι</i> ou <i>Γιλιγάμμαι</i> = גגם, גגם.	<i>Ζύγαντες</i> = זי.
<i>Αὔσχισαι</i> = זכזו.	<i>Ἀτάραντες</i> = אדרר, דרן (pl. int. אדרר).
<i>Γαράμαντες</i> = אנרם.	

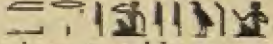
Environ huit siècles avant Hérodote, des tribus libyennes établies au Delta, nommément les *Ma-shawashas*, s'étant soulevées, commirent de grandes déprédations au voisinage de Memphis. Ramsès III les défit dans une bataille sanglante et leur fit évacuer

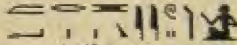
<sup>1</sup> La géographie ancienne connaît un *Ater mons* dans le pays des *Garamantes*.

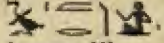
l'Égypte. Les noms des chefs libyens mentionnés dans les documents de ce Pharaon ont une affinité manifeste avec ceux qu'on rencontre dans nos épitaphes. La liste ci-après est empruntée à l'excellente étude de M. Chabas<sup>1</sup>.

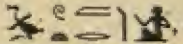
1.  *Did*, représente exactement le  $\text{דד}$  libyque (183).


2.  *Mashaken*, répond à une forme libyque  $\text{מצן}$ , absente dans nos inscriptions, mais figurant dans le nom de *Misagenes*, fils de Masinissa (liv. XLII, 29 *passim*).

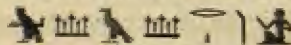
3.  *Maraiou*, a une ressemblance incontestable avec  $\text{מרע}$  (222),  $\text{מרו}$  (229).

4.  *Marmaïou*; on distingue le composé libyque  $\text{מרמו}$  (11 + 98), *Marmaou*.

5.  *Samar, Zamar*, transcrit fidèlement le  $\text{מר}$  libyque (1) qui pourrait aussi s'orthographier  $\text{צמר}$ .

6.  *Soutmar*; son équivalent libyque est  $\text{צומר}$  composé des numéros 128 et 11.


7.  *Kapour*, revient dans le nom de la tribu des *Cabales* cité plus haut et qui devait s'écrire  $\text{כבל}$ . Les Égyptiens ne distinguaient pas les sons *r* et *l* et confondaient souvent les labiales.


8.  *Mashashar*, c'est le terme *Massesyli* des auteurs, en orthographe libyque  $\text{מצשל}$ .


<sup>1</sup> Chabas, *Étude sur l'antiquité historique*, etc. p. 236.





Le catalogue des confédérés libyens vaincus par Ramsès III offre les noms suivants<sup>1</sup> :


1. Les , *Ribou*, *Libou*. Ils formaient la tribu principale qui a donné son nom à toute la nation libyenne, en grec *Λιβύες*, en hébreu לִבְיִים, et probablement aussi רִיבְיִים. Nos inscriptions fournissent la forme ראבו (172), *Ribou*.


2. Les , *Mashawa-sha*. L'identité de ce peuple avec les Maxyes d'Hérodote, admise jusqu'ici, n'est plus soutenable dès que ce nom s'est présenté dans les épigraphes indigènes sous une forme identique מצו (125). Le mot hiéroglyphique répond visiblement à מצאץ (208) ou bien מצוץ (8 + 177), *Maşwaş*.

3. Les , *Sabata*; ils forment un groupe de captifs, à Karnak. L'articulation rappelle un composé libyque צבחה (צב + חא), *Şabta*.

4. Les , *Kaikasha*, peut-être נכאהצה (206 + 43), *Gakaşa*.

5. Les , *Kahak*; c'est peut-être une variante du numéro précédent, on y reconnaît le représentant de כאכא (248), *Kaka*.

6. Les , *Shaï* (*ape*); on distingue צה (43), *Şa*.

7. Les , *Hasa*, dans nos textes העוז (164) et אזה (194), *Aza*.

<sup>1</sup> Chabas, *Recherches pour servir à l'histoire de la xxx<sup>e</sup> dynastie*, p. 54 et 55.



de leurs chefs ne pouvait donc pas avoir cette notoriété universelle qui eût été tout au moins nécessaire pour déterminer les peuples les plus guerriers des deux continents à entreprendre une expédition lointaine et pleine de dangers.

En second lieu, les difficultés de la navigation dans ces temps reculés rendent très-problématique la conception et plus encore l'exécution d'un plan de campagne aussi vaste que l'alliance de tant de peuples lointains. Quand on voit quelles peines les Grecs ont eues quatre siècles plus tard pour équiper la flotte qui devait transporter leurs guerriers sur la côte voisine de Troie, et quand on considère les innombrables malheurs qui ont assailli cette flotte à son retour en Grèce, on se demande, en effet, si l'entreprise du chef libyen et de ses alliés ne surpassait pas en hardiesse les exploits les plus prodigieux de l'armée d'Agamemnon, que la muse d'Homère a entourée d'une auréole si brillante.


En troisième lieu, enfin, il est à remarquer que quelques-uns de ces noms ethniques paraissent avoir une origine bien postérieure à la XIX<sup>e</sup> dynastie égyptienne. Ainsi l'on sait positivement que l'île de Sicile portait primitivement le nom de *Sicanie*<sup>1</sup>, qui rappelle aussitôt le terme phénicien שֵׁן « demeure, habitation » ; c'était donc une appellation étrangère et contemporaine de l'établissement des Phéniciens dans cette île. L'ethnique *Lyciens* appartient à la

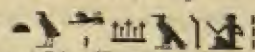
<sup>1</sup> Hérodote, VII, 170.

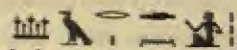


mythologie grecque, les indigènes s'appelaient eux-mêmes *Termiles*<sup>1</sup>. Même le nom géographique *Sardaigne* semble avoir été restreint tout d'abord à la ville de Nora et provenir de colons libo-phéniciens<sup>2</sup>. En ce qui concerne le peuple *Akawasha*, dans lequel on voit des Grecs, malgré l'affinité du son avec *Achaïus*, on ne s'explique guère pourquoi ce terme n'a pas continué d'être employé dans les monuments postérieurs qui mentionnent constamment les Grecs sous la dénomination vague de *Hanebou* « tous ceux de derrière. »

Les réflexions exposées ci-dessus sont d'un caractère général; mais ce qui nous a particulièrement frappé dans le détail du récit de Meneptah I<sup>er</sup>, c'est l'affinité remarquable qui existe entre les noms des ennemis de l'Égypte et ceux qui figurent dans notre onomasticon libyque. La liste ci-après se passe de commentaire :


1. . *Akawasha*,  
אנרצה (136+43), *Agawa-ša*.


2. . *Toulsha*, *Toursha*, תלצה  
(212+43), *Toul-ša*.

3. . *Shardana*, צרדן, *Šardan*,  
pluriel de צרד (239), *Šard*.

<sup>1</sup> Hérodote, I, 173; VII, 92. Le renseignement d'Hérodote est pleinement confirmé par les inscriptions lyciennes.

<sup>2</sup> Voir l'explication de l'inscription de Nora dans mes *Mélanges d'archéologie*, etc. p. 88.

4. , *Shakalsha*, *Shakarsha*,  
זגרגה (210+43), *Sagar-ša*.

5. , *Leka*, *Lekou*,  
לגג (185), *Laga*, *Lagou* (cf. le nom *Lacu-maces* =  
לגג-מס).

Suspendons maintenant notre jugement et attendons que les savants compétents dans ces questions délicates se prononcent sur les conséquences à tirer des faits que nous venons d'indiquer avec une impartialité complète.

III. — LISTE DE NOMS PROPRES.

א

אגרגה 227, 233.	אורבה 210.	אלדץ 197.
236, 242.	אוחצע 197.	אלתץ 202.
אגרה 246.	אוצה 214.	אמאהה 215.
אברדצא 232, 240.	אוצע 217, 218.	אמרצא 200.
אנדע 247.	אכדה 207.	אמרצל 209 note.
אוכבר 210.	אכדה 214.	אעל 209 note.
אוגל 219.	אכלמע 204.	ארבהע 208.

ב

באכלו 210.	בגור 247.	בל 201, 226.
באץ 213, 219, 226.	בוה 206, 231, 233.	ברכהע 242.
236, 241, 246.	ביבה 239.	

ג

גארכע 243.	גדל 212.	גכאה 206.
גלמע 299.		

## ד

דאצער 243. דבר 199, 204. דצל 214.  
דצל 202, 203 *bis*.

## ה

הבעה 198. הלהל 212.

## ו

וולדווי 209? ולת 228, 231. ועל 200.  
וען 237.

## ז

זעהא 215. זעו 222. זעהא 242.  
זע 201. זעה 220. זעהא 241.  
זיד 218. זעה 236. זעה 213, 217.  
זל 243? זעז 232. זעז 229.  
זל 243? זעז 201.

## כ

כארל 220. כאיצל 235. כאכא 246.  
כארצא 227, 233.

## ל

לא 201. לע 248? לע 248?  
לברעה 196. לה 226.

## מ

מאך 197. מאכע 217. מנווה 207.  
מאכ 247. מכצה 240. מריוה 211?



מדצא 206.	מנרא 210.	מצך 245?
מרה 227.	מעצולל 207.	מצכע 232?
מורה 216.	מץ 228.	מצכרה 221, 225,
מוה 212.	מצאנרם 218.	229, 230.
מוותה 208.	מצריצא 239.	מצכרע 220, 222.
מיר 216.	מצוה 201, 210.	מר 197.
מכוה 202.	מצוו 247.	מרו 229, 234.
מכועל 206.	מצוע 209, 217.	מרע 230, 247.
מכרדו 209.	מציאץ 208.	מתנתחצל 211.
מטצי 200.	מצידה 216.	
מסרה 199?	מציצארה 225.	

## נ

נדאם 217.	נרה 204.	נוצא 238.
נמעצא 244.		

## ע

עוי 189?

## צ

צב 244.	צורה 228.	צעמל 223.
צנר 210.	צחץ 221.	צר 205.
צה 248.	ציד 199?	צרד 239.
צוו 233.	צכצארה 196.	צהילא 216.
צווה 212.	צלא 238.	

## ר

ראץ 223.	רני 225.	רמן 230.
רכ 244.	רוח 229.	רמרצא 216?

ת

224. תנבא

209. הסדת

2012. תרדך

## NOMS COMMUNS.

אנרם (218) = berber *aghouran* « tête, chef. »

## ADDITIONS ET CORRECTIONS.

Outre les nouvelles inscriptions expliquées plus haut, M. Reboud a eu l'heureuse idée de copier de nouveau et même d'estamper un grand nombre de textes compris dans ses anciens recueils, ou faisant partie du recueil de M. Faidherbe. Je profite de cette occasion pour indiquer les leçons qui résultent des nouvelles copies dues au soin intelligent de M. Reboud, quoique dans la plupart des cas il ne nous soit pas possible de faire un choix définitif entre les variantes.

Page 88, n° 1, texte phénicien, ligne 2, les copies ne permettent pas de lire עבדשהרת, au lieu de עבעשהרת; le ד a été oublié par le lapicide, aussi bien dans ce nom<sup>1</sup> que dans celui qui précède. Le texte berber a, par contre, évité cette erreur; il écrit ורארש et ורשהר. — L. 3, lisez בן יפסטה au lieu de ויפסטה. — L. 5, l'individu nommé à la 4<sup>e</sup> ligne a travaillé avec le secours des individus nommés à la 5<sup>e</sup> ligne; c'est le sens de באורת שלא, autrement le suffixe aurait été au pluriel. En hébreu, le עזר est très-souvent inférieur à celui qui est aidé (cf. Genèse, II, 18; Juges, V, 23; Rois, XX, 17, *passim*). La lacune avant וי semble avoir contenu le mot החרשם, qui figure à la 6<sup>e</sup> ligne, ou bien quelque autre qualification que le rédacteur du texte principal n'a pas cru né-

<sup>1</sup> A moins qu'on ne considère pas le ע un peu carré comme un ד.

cessaire d'indiquer. En général, le texte berber doit servir de correctif au texte phénicien, qui n'est que la traduction de la partie libyque, et qui a été exécuté avec beaucoup de négligence. Ce serait donc mettre sans nécessité aucune les deux textes en désaccord, que d'introduire dans la lacune un nom propre suivi de בן. La même raison défend aussi de lire בן ורסכן, au lieu de וורסכן. — L. 6, il y a des erreurs de transcription; avant les noms ננבסן et אשי il faut placer le mot בן dans le texte phénicien, et ו dans le texte berber. La même correction doit se faire à la ligne 7 avant les noms propres כלל et בבי. Là-dessus les deux versions sont d'accord.

P. 105, n° 24, l. 1, מנכרה; R. מנכרה comme au n° 156.

P. 120, n° 52, l. 2, ונחל...; R. הנחל.

*Ibid.* n° 53, באץ; R. מרוא. צרוא; R. באץ. C'est peut-être une inscription différente.

P. 124, n° 63, l. 3, au lieu de מרוא la copie de M. Reboud porte יראכה, nom composé de ירהע (37) et de כה. Ainsi disparaît toute possibilité de rapprochement entre ce nom et celui de la ville de Médéah, qui, d'après une remarque qui m'a été faite par M. le professeur Cherbonneau, est plutôt d'origine latine.

*Ibid.* n° 64, l. 1, אימא. R. אממא, ce serait donc une variante de אמע (187). — L. 2, תל, R. תה.

P. 128, n° 70, l. 2, צימחעא, R. צימחא. — L. 4, מחר, R. מחרע.

P. 133, n° 83, texte latin, l. 1, CHINIDIG, R. CHINIDIAL, et dans le texte libyque correspondant, la copie de M. R. porte כאדיל au lieu de כנל[ג].

P. 135, n° 87, l. 2, מכרה, R. מכרתא.

*Ibid.* n° 88, l. 2, נת, R. מה. — L. 3, סיוס, R. ויסס « fils de Imat. » leçon excellente.

P. 142, n° 104, l. 3, מצכרע, R. מצכרה.



P. 146, n° 112, l. 2, ajoutez : מציהא se rapproche évidemment du nom classique *Masitha*, noble Numide cité par Suétone (*Cæs.* 71).

P. 149, n° 119, l. 1, זצע, R. אוצע, lecture évidemment exacte.

P. 163, n° 148, l. 3, ימלל, R. ימלה?

P. 165, n° 151, l. 2, וצוה, R. מצוה; l. 4, אדרבל, R. אאדמה.

P. 171. Le n° 158 a été trouvé à Robertville, le 29 août 1862, sur le lot rural de MM. Godard frères. *Rectification communiquée par M. J. Roger, conservateur du Musée de Philippeville.*

P. 196, lisez : אארבעה 140. — אאדרם 49. — ארסה 148? — אואבה 137? — אוצה 52, 83, 87.

P. 197, lisez : 1. כבי. — 113. גברנה. — 134. גויררן. — 107, etc.

P. 198, lisez : דה 171. — דל au lieu de דן. — Ajoutez : 169? — Lisez : יהם 73.

P. 199, lisez : כינעצן au lieu de בינעצן. — Ajoutez : לץ 154. Une ligne plus bas, ajoutez : להג 126, 128. — מדיהה 62, 67.

P. 200, lisez : מוצה 113, 154. — מונה 83. — מנבה au lieu de מנכה. — מצה au lieu de מצה. — מצתץ au lieu de מצתה. — Après נרסר, ajoutez : נחכה 62.

P. 201, lisez : צו 105. — ראכו 173. — רדשכן 157. — רה 45. — רוו au lieu de רוו.

P. 202, lisez : דוס 127. — ריתע au lieu de ריתה 116. — רם 17.

*Supplément*, p. 411. Les *Leka* ou *Lekou* sont mentionnés dans un autre monument égyptien, au milieu des nations de la Syrie; ce serait donc un peuple différent. Il se peut cependant que certains noms ethniques, étant devenus typiques, aient désigné vaguement des nations ennemies, sans impliquer une notion géographique déterminée.

## L'ÉTALON DES MESURES ASSYRIENNES

FIXÉ PAR LES TEXTES CUNÉIFORMES

(suite).

PAR M. J. OPPERT.

Nous avons indiqué, dans le premier article, que la tablette trouvée par Loftus à Senkereh et communiquée par M. Smith<sup>1</sup> pourrait, sous un certain rapport, modifier, non pas la valeur donnée par nous pour la coudée, mais la gradation du système des mesures de longueur.

L'examen attentif de cette matière nous a démontré qu'il y avait deux systèmes de gradation, que nous exposerons tout au long.

La modification que nous avons prévue doit être introduite dans le système assyrien, et écarte la valeur universellement attribuée, depuis Hincks et Rawlinson, à la lettre  $\Xi|||$ ; celle-ci ne désigne pas la coudée, mais bien la *demi-coudée*.

Ce fait résulte avec évidence de la tablette du Musée britannique. Il ne modifie l'interprétation

<sup>1</sup> Nous ne nous croyons pas le droit d'imiter l'étrange parti pris de ce jeune savant de considérer comme tombées dans le domaine public toutes les opinions de ses collaborateurs, sauf les erreurs ou les idées regardées par lui comme telles.

donnée pour le texte de Sargon que par la substitution définitive de 12,370 à 12,380 coudées pour l'enceinte de Khorsabad. Nous avons du reste déjà signalé la possibilité de ce changement.

Mais il confirme, et d'une manière éclatante, la théorie du rectangle dérivé d'un carré générateur, et toutes les déductions métrologiques qui en découlent<sup>1</sup>. C'est là le point capital et d'une importance de premier ordre. Le déchiffrement est prouvé par le fait même que les chiffres de Botta reproduisent la proportion de  $a$  à  $a$  ( $1 + \frac{3}{4} \frac{7}{9}$ ). Le pourtour est exprimé par  $4a + \frac{3}{4} \frac{7}{9} a$ .


Au chapitre des mesures agraires, il sera expliqué pourquoi cette fraction a été ajoutée.

Le document dont nous parlons contient sur le recto les cubes des chiffres de 1 à 60; sur le verso, une table des mesures de longueur, depuis le cheveu, ou  $\frac{1}{3200}$  de la coudée, jusqu'à la valeur de 2 parasanges. Malheureusement, le texte est mutilé, et nous n'avons que les cubes de 1 à 32 et une partie correspondante de l'autre côté, divisée en deux colonnes. Il nous manque, par conséquent, du commencement de chaque colonne, à peu près la moitié du texte, et même ce qui reste de la première colonne est passablement endommagé.

<sup>1</sup> Les assyriologues non habitués aux raisonnements mathématiques ne sauraient se rendre un compte exact de l'immense importance de ce texte pour l'acceptation de leurs déchiffrements par le public. La traduction en est la première preuve mathématique.



Nous ne nous étendrons pas sur la table cubique, qui est composée comme la table des carrés retrouvée par Sir Henry Rawlinson.


Les cubes y sont notés par le système sexagésimal; d'abord, on trouve le chiffre, puis le cube, de 1 à 59; au lieu de 60 et au lieu de 216,000, on voit les deux fois le clou vertical signifiant l'unité; après les deux chiffres, on lit dans chaque ligne les lettres , E BA KI. Les caractères *ba ki* forment l'expression assyrienne de cube; le *e* se trouve aussi comme indication de la puissance devant l'idéogramme de *carré*; dans l'inscription des secondes puissances de Sir Henry Rawlinson, le carré est exprimé par les signes <sup>1</sup> . . . . .

Les signes cubiques sont expliqués par soixantaines. Le cube de 4,64 est expliqué par 1.4; le cube de 5,125, par 2.5; c'est-à-dire :  $2 \times 60 + 5$ . A partir du cube de 16, on voit trois chiffres : 1.8.16. Le premier chiffre est le coefficient de  $60^2 = 3600$ ; le second, celui de 60. Le cube de 17 est indiqué par 1.21.53, ce qui donne, en effet, 4,913. Le fragment finit par 8.16.31 =  $29,791 = 31^3$ , et par 9.6.8 =  $32,768 = 32^3$ .

L'autre côté de la tablette contient les mesures de longueur, mais disposées en deux colonnes dont l'une fait suite à l'autre. Le commencement des deux est perdu.

<sup>1</sup> M. Lenormant s'est mépris sur ce point; il a vu dans l'idéogramme de *carré* celui de la ville de Dilmoun, qui n'a rien à voir ici.

Chaque colonne se compose de deux éléments, de l'indication de la longueur et d'un chiffre; ce dernier ne va jamais que de 1 à 60, et chaque unité représente une puissance de 60. Dans son état actuel, le tableau commence par 48, coefficient d'ongle, pour exprimer  $\frac{2}{3}$  de la demi-coudée et 8 ongles. Il y manque le calcul des quantités moindres, et nous croyons que 48 est déjà le coefficient de la première puissance de 60, pour des raisons que nous expliquerons plus tard. La demi-coudée (l'avant-bras, côté) est désignée, non pas par 60, mais par 1; 60 avant-bras, ou 5 toises, sont également expliqués par l'unité.

Nous donnons maintenant la traduction de ce document que M. Smith a publié dans le *Recueil de Lepsius*. Mais M. Smith s'est trompé sur la traduction de plusieurs expressions métrologiques; il a notamment transcrit le , U, par *ammāt*, coudée, et il a confondu le *kašbu* avec le *kašbuqqaqar*, c'est-à-dire la parasange avec le *schoène*. Ce dernier n'est pas indiqué dans le tableau, qui laisse de côté le *ner* ou mille (décastade) de Sargon.

#### PREMIÈRE COLONNE.

(Il y manque à peu près trente-sept lignes.)

[2 (palmes) 8]	SUS'I. . . . . [48].
[2 . . . . . 10]	SUS'I. . . . . [50].
[2 . . . . . 12]	SUS'I. . . . . 52.
[2 . . . . . 14]	SUS'I. . . . . 54.
[2 . . . . . 16]	SUS'I. . . . . 56.

[2.....1]	8 SUS1....	58.
[1 U.....]		1.
[1 U $\frac{1}{3}$ .....]		1,20.
[1 U $\frac{1}{2}$ .....]		1,30.
[1 U $\frac{2}{3}$ .....]		1,40.
[2 U.....]		2.
[3 U.....]		3.
[4 U.....]		4.
[5 U.....]		5.
[1] <i>qanu</i> .....		6.
[1] <i>qanu</i> 1 U.....		7.
[1] <i>qanu</i> 2 U.....		8.
[1] <i>qanu</i> 3 U.....		9.
[1] <i>qanu</i> 4 U.....		10.
[1] <i>qanu</i> 5 U.....		11.
[1 SA].....		12.

(Fin de la première colonne.)

## DEUXIÈME COLONNE.

(Il y manque à peu près vingt-sept lignes.)

[20 SA].....	4.
[25] SA.....	5.
[30] SA.....	6.
[35] SA.....	7.
40 SA.....	8.
45 SA.....	9.
50 SA.....	10.
55 SA.....	11.
1 US.....	12.
1 US 10 SA.....	14.
1 US 20 SA.....	16.
1 US 30 SA.....	18.
1 US 40 SA.....	20.
1 US 50 SA.....	22.



2	US.....	24.
3	US.....	36.
4	US.....	48.
5	US.....	1.
6	US.....	1,12.
7	US.....	1,24.
8	US.....	1,36.
9	US.....	1,48.
$\frac{1}{2}$	KAS'BU.....	2.
$\frac{1}{3}$	KAS'BU.....	3.
$\frac{1}{4}$	KAS'BU.....	4.
$\frac{1}{5}$	KAS'BU.....	5.
1	KAS'BU.....	6.
1 et $\frac{1}{2}$	KAS'BU.....	8.
1 et $\frac{1}{3}$	KAS'BU.....	9.
1 et $\frac{2}{3}$	KAS'BU.....	10.
1 et $\frac{3}{4}$	KAS'BU.....	11.
2	KAS'BU.....	12.

Voici la transcription exacte de ce document important.

M. Smith a exprimé chaque donnée en *susi*, ce qui ne nous paraît pas nécessaire. Le lecteur se rendra aisément compte de l'agencement de l'idée métrologique qui a présidé à la confection de ce texte.

On remarquera que la pensée formulée par nous en 1856, sur l'expression des fractions, se trouve complètement confirmée. Nous reviendrons sur cette question; mais, avant tout, il faut établir les valeurs proportionnelles des mesures itinéraires contenues dans ce tableau. Nous le ferons d'abord sans en déterminer le sens absolu.

Le texte fournit les proportions suivantes :

60 SUSI	= 1 U.
6 U	= 1 <i>qana</i> .
2 <i>qani</i>	= 1 SA.
60 SA	= 1 US.
30 US	= 1 KAS'BU.

Le KAS'BU est donc la *parasange*<sup>1</sup>.

Il nous reste à établir la valeur absolue des idéogrammes métrologiques par d'autres textes cunéiformes. De toutes ces valeurs, une seule se trouve rigoureusement déterminée par le texte mentionné de Sargon : c'est le US. Ce monogramme exprime le stade<sup>2</sup>; M. Smith y voit à tort le double stade ou *diaulon*. La démonstration de l'erreur de l'assyriologue anglais se fait par le calcul du document de Khorsabad. Le *ner* est le décuple de l'US; dans la supposition erronée, le *ner* serait de 20 stades ou de 4 kilomètres environ. Le pourtour de Khorsabad étant fixé à plus de 3 *ners*, nous devrions donc trouver, pour cette circonvallation, au moins 12 kilomètres; cependant, celle-ci ne mesure que 6,790 mètres. En conséquence l'opinion de M. Smith est fausse.

Nous devons donc maintenir à l'US la valeur de

<sup>1</sup> Ce mot ne désigne donc pas seulement la *dihorie*, comme nous l'avions établi, mais il rend également une mesure de longueur, ce que M. Lenormant a voulu contester. Nous avons déjà établi que les mots techniques avaient différentes valeurs, et il me paraît difficile de ne pas attribuer à l'*asla*, qui semble être identique au *kasbu*, la valeur de *plèthre*. Mais ce document démontre que le *kasbu* est également la *parasange*.

<sup>2</sup> Cette équivalence a été établie par moi en 1856.

stade; et, en effet, le calcul suivant confirme notre thèse d'une manière rigoureusement mathématique.

Déterminons la donnée de Khorsabad en U. Le US a 720 U, donc le *ner* a 7,200 U. Le pourtour de Khorsabad a une longueur de 3 et  $\frac{1}{3}$  de *ner*. 1 US, 3 *qani*, 2 U; cela fait :

$$3 \frac{1}{3} \text{ ner} = 24,000 \text{ U.}$$

$$1 \text{ US} = 720 \text{ U.}$$

$$3 \text{ qani} = 18 \text{ U.}$$

$$2 \text{ U} = 2 \text{ U.}$$

---


$$\text{Total... } 24,740 \text{ U.}$$

Ces 24,740 U sont égaux à 6,790 mètres qui se divisent en :

2 côtés à 6,000 U ou 1,645 mètres.

2 côtés à 6,370 U ou 1,750 mètres.

Dans le premier cas, nous aurions le U = 0<sup>m</sup>,27416; dans le second, 0<sup>m</sup>,27447; le total donnerait pour le U = 0<sup>m</sup>,27445.

Nous avons établi que la coudée valait 0<sup>m</sup>,5485, le U est alors la  $\frac{1}{2}$  de la coudée, et nous la fixons naturellement à 0<sup>m</sup>,27425. Nous sommes donc forcé de maintenir la valeur de la coudée assyrienne dont, d'ailleurs, la valeur calculée ici par la nouvelle donnée ne donnerait qu'une différence de 4 décimillimètres. En conservant, comme nous y sommes obligé, la valeur fondamentale, nous aurions, pour le grand côté, 1,747 mètres, c'est-à-dire un écart de 3 mètres sur le chiffre de Bolta,



évidemment fixé avec une limite d'erreur bien plus considérable<sup>1</sup>. Le résultat provenant du mesurage des petits côtés du rectangle sargonien resterait identiquement le même.

*La mesure exprimée par U n'est donc pas la coudée, mais la demi-coudée.*

Ce résultat irrécusable modifie tout le système des Anglais, celui de M. Lenormant et tous les résultats auxquels ils ont voulu arriver. Il compromet également toute la discussion métrologique de ce savant, faite, il est vrai, d'après Brandis. Il nous reste à demander comment doit se prononcer la lettre U. La réponse est donnée par une glose (B. M. II, 48) qui exprime ces signes par *ahu*. Le terme désigne *flanc*, *côté*, mais comme partie du corps et *direction*. Ainsi, dans l'inscription de la descente d'Istar aux Enfers (l. 71), la maladie de cette partie du corps est placée entre l'affection des yeux et celle des jambes. Nous pourrions donc nous autoriser à y reconnaître l'expression de *bras*, qui manque d'ailleurs en assyrien. Quant à la mesure, nous la désignerions volontiers par *bras*, si, dans la Perse ancienne et dans les langues modernes de l'Orient, ce mot n'avait pas été usité pour exprimer une mesure bien

<sup>1</sup> Le chiffre déduit des mesures du palais de Khorsabad nous conduit à une valeur identique. Les 2,400 coudées du pourtour des deux rectangles sont évaluées par M. Place (p. 24) à 1,318 mètres; notre calcul y trouve 1,316 mètres, à savoir 2 mètres de moins. M. Place a mesuré des tumulus: son évaluation est donc aussi exacte que le permettait la nature de l'objet mesuré. Par l'ensemble de ces raisons, je n'ai pas élevé l'étalon de la coudée à 0<sup>m</sup>,549.

plus longue. Le terme d'aune aurait le même inconvénient de rappeler une mesure d'une étendue très-différente. Nous avons songé à l'expression d'*empan*<sup>1</sup>, si l'usage du mot assyrien le permettait; mais nous sommes en mesure de certifier que le terme *aḥu* désigne lui-même une partie du corps, et non pas une mesure qui en soit dérivée. Nous dirons donc *côté*, *avant-bras* ou *demi-coudée*, et nous identifions cette mesure au *gomed* des Hébreux.

La mesure semble être dérivée de l'épaisseur du corps humain, à la hauteur de la taille<sup>2</sup>.

Les autres expressions sont faciles à fixer.

La 60<sup>e</sup> partie de l'avant-bras est désignée par un idéogramme composé du caractère *main* et du caractère *corne*; beaucoup de textes en établissent l'acception, qui est celle de *doigt*<sup>3</sup>. Les mots assyriens correspondants sont : *zibū*, l'hébreu אַצְבָּע, et

<sup>1</sup> Le mot *empan* serait justifié par l'expression zend *vitagti*, le persan *bedest*. Le sanscrit a également le mot *vitasti*. Dans la langue perse, le mot était donc sûrement *vitagti*. 2 *empan*s forment une coudée, en sanscrit *aratni*, en zend *arāthni*, en persan *ares*; la coudée se disait donc *aratni*. De ce mot s'est formé le *dépis* des Grecs et l'*arschine* des Turcs. 3 coudées font le bras, en zend et en perse *bāzu*, la double coudée ou l'aune. Le *Bouandehescht* (63) dit que 8 *empan*s font la longueur de l'homme; il est vrai que ce serait, à la vérité, si la mesure n'a pas changé du temps des Sassanides, la longueur de 2<sup>m</sup>, 178, qui serait très-considérable pour un homme.

<sup>2</sup> Les valeurs attribuées par moi à U appartiennent à SI. La fausse copie de B. M. II, 4,729 ss. est sûrement à lire SI, *igū*, au lieu de *gū*.

<sup>3</sup> La signification de *doigt* a été donnée par moi dans la traduction des *portenta* sur les naissances (*Journ. as.* 1871, t. XVIII, p. 451).

*aban*, l'hébreu כתר, *pouce*. Mais nous ne pouvons pas accepter les mots *doigt* ou *pouce* pour une mesure de 4 mm.  $\frac{1}{2}$ , et nous ne pouvons l'expliquer que par l'empreinte d'un ongle faite dans la brique molle en guise de cachet. Le mot *aban* s'emploie d'ailleurs pour indiquer la pointe de quelque chose. Ainsi, on parle (B. M. I, 19 et *passim*) des *abanat* des montagnes, évidemment les pics des hauteurs. Nous traduisons donc le *susi* par *ongle*.

Dans notre document, un ongle était désigné par *an*, mais nous ne sommes pas sûr que ce fût la plus petite valeur linéaire. Nous verrons que l'autre système, qui est le second des mesures, part de la 5<sup>e</sup> partie de l'ongle, mesure très-appreciable, puisqu'elle est presque égale au millimètre. Si, dans le système de la tablette de Senkereh, l'ongle n'était pas la plus petite valeur, force nous serait de présumer, comme point de départ, la 60<sup>e</sup> partie de l'ongle, à savoir : la 13<sup>e</sup> partie d'un millimètre environ. Cette mesure se nommerait le *cheveu*; mais nous devons faire observer que nous n'avons pas de texte précis pour justifier cette opinion. Il y aurait bien une considération à faire valoir, quelque hardie qu'elle puisse paraître. Le mot *cheveu* ne se dirait pas autrement en assyrien que *sar*, le sémitique שר, qui est en même temps l'expression du chiffre de 3,600, et le point de départ du système numéral que nous avons développé plus haut. Il se pourrait, dans cette hypothèse, que nous présentons sous toute réserve, que le *sar* représentât l'unité et



le multiple de celle-ci, comme, en effet, le clou vertical désigne à la fois le chiffre 1 et la seconde puissance de 60. Ce fait est incontestable, et il appuierait, sans la prouver strictement, l'hypothèse que nous avons émise.

D'ailleurs, le mot *cheveu* peut bien exprimer un chiffre très-élevé, comme il indique une valeur linéaire minime.

Dans le document, la mention de l'avant-bras est précédée d'une autre valeur effacée que M. Smith a rendue par  $\frac{2}{3}$  de coudée. Rien ne prouve cette restitution.

Le texte, tel qu'il est conservé, porte, en regard de 58, une lacune, puis 8 ongles. Le chiffre 8 est évidemment incomplet; c'est ou 18 ou 28, puisque la dizaine manque. Dans le dernier cas, la valeur complétée par des ongles est la  $\frac{1}{4}$  de l'avant-bras; dans le second, c'est, en effet, les  $\frac{2}{3}$ , mais il est probable que les  $\frac{2}{3}$  sont le double de l'unité linéaire, que nous nommerons *palme*. Le palme aura donc été de 20 ongles = à 0<sup>m</sup>,914<sup>1</sup>. Ce palme n'est pas la main, qui est de 24 ongles et  $\frac{1}{2}$  du pied. L'un et l'autre formaient l'épaisseur des briques, et cette valeur est exprimée par le mot assyrien *tibik*, couche de briques.

<sup>1</sup> Cette partie de mon travail, à cause d'une maladie d'yeux, a été dictée, et les calculs, même les plus difficiles, ont été faits de tête. Il est donc possible que, malgré le soin que j'y ai mis, quelques fautes m'aient échappé : j'en appelle à la bienveillance du lecteur.

Il est néanmoins certain qu'il existait une mesure d'un demi-U, dont M. Smith a prétendu que les textes établissent l'exactitude<sup>1</sup>. Elle s'appelait grand ŠUKLUM, d'où l'on peut conclure que le petit *saklum* était une des mesures moindres. Voici comment on prouve le rapport du ŠUKLUM avec le U.

Sennachérib parle d'un terrain qu'il avait gagné sur les eaux des affluents du Tigre, pour l'employer à l'agrandissement du palais. Il en donne les mesures : 850 ou 854 U de long sur 389 de large (voir Lay. 38, 16 et *passim*). Dans le cylindre de Bellino, l. 51, on évalue le même champ à 1,700 grands *saklum* de long, et à 765 de large, ainsi spécifiés : 162 au midi, 217 au milieu, 386 au nord, vers le Tigre.

Le double de 389 est 778, et il se peut que le baril soit mal copié et qu'il faille lire 227 et 389, au lieu de 217 et 386. Mais on n'a pas même besoin d'admettre cette erreur; l'écart peut venir des instruments mêmes. Dans l'un des carrés, le *saklum* aurait été trop long de  $\frac{1}{100}$ ; dans l'autre, de  $\frac{1}{10}$ .

La mesure de 30 ongles se nommait donc *saklum*; ce qu'un syllabaire mal conservé semble rendre par *sulamma* (B. M. II, 45, 5). Ce mot peut signifier

<sup>1</sup> M. Smith a, parmi d'autres grands défauts, celui de trancher les questions sans citer ses sources. Dans l'espèce, tous les passages des textes prouvent le contraire de ce qu'il avance. Les inscriptions de Sennachérib ne prouvent pas l'identité, mais présentent la diversité des deux expressions. Comparez, à ce sujet, Lay. 38, 7, 16, 39, 19, 20, 61, 14, 62, 23, 27; Cyl. Bell. 45, 51; B. M. III, 13, 45, n<sup>os</sup> 4 et 1.

*trait, ligne, peut-être page.* Le *sulam* ordinaire était une des mesures les plus petites.

6 avant-bras forment une canne (*qanu*); 2 cannes, 12 avant-bras; 6 coudées forment un SA, dont nous ne connaissons pas la prononciation assyrienne<sup>1</sup>. Cette valeur sera appelée *toise* et mesure 3<sup>m</sup>,291. Son autre idéogramme est III, comme celui de la canne est II.

La toise forme le point de départ des mesures itinéraires. 1 *soss* de toises est le stade, dont nous avons déjà parlé, sa longueur est de 197<sup>m</sup>,46. Le document de Senkereh ne donne pas le *ner* de 10 stades, mais bien le *kašbu* de 30 stades, la *para-sange* de 5,923<sup>m</sup>,8; il omet en revanche le *kašbu-qaqqar* ou le *schæne* de 60 stades, 11,847<sup>m</sup>,6.

On remarquera que ces omissions ne sont pas les seules, mais que plusieurs unités linéaires manquent dans le texte du Musée britannique.

Le pied ne s'y trouve pas, quoique son existence soit bien avérée. On y cherche en vain la coudée, regardée jusqu'ici comme unité fondamentale. Le *plèthre*, *asla* en assyrien, évalué à 60 coudées, y manque également, puis le décastade et le *schæne*.






En effet, ces valeurs se développent d'une manière autre par l'application du comput en *soss*, *ners* et *sars*.

<sup>1</sup> Nous avons bien quelques indications en ce qui concerne la prononciation du *sa* dans les Gloses (B. M. II, 16, 9 et suivantes). On y lit, comme pour SA, les mots *bašū*, *kunurrū*, *sakannū* et *ērīstū*, mais nous n'avons aucune donnée pour nous prononcer entre ces valeurs.






Par contre, le texte de Senkereh explique certains signes importants au nombre de quatre; ce sont les valeurs de *tiers*, de *moitié*, de *deux tiers* et de *cinq sixièmes*. Un fragment du syllabaire K. 110 (B. M. III, 70, 1, 3, 3) donne la prononciation de trois d'entre eux.

Voici les signes et leur prononciation. Nous y avons ajouté le signe du  $\frac{1}{4}$  que M. Smith ne donne pas; il se trouve B. M. II, 37, 51 :

	sixième.
	tiers, <i>sussan</i> .
	moitié, <i>paras</i> .
	deux tiers, <i>sinip</i> .
	cinq sixièmes, <i>parap</i> .

Les mots *paras*<sup>1</sup> et *sinip*<sup>1</sup> se trouvent transcrits en caractères araméens.

On se rappelle une variante dans l'évaluation de l'enceinte de Khorsabad; au lieu de trois cannes, on lit, dans la plupart des textes,   . Ce qui ne veut pas dire 1 *barsa*<sup>2</sup>, mais 1 SA  $\frac{1}{3}$ , ou 1 toise  $\frac{1}{3}$ . La toise valant 2 cannes, 3 cannes font effectivement 1 toise  $\frac{1}{3}$ . Les monogrammes des fractions sont mis après le chiffre. Ainsi (G. I. de Kh. I, 128), le fossé entourant les assiégés à 1 *asla* de Diviarce était profond de 1 toise  $\frac{1}{3}$  (pas 1 *barsa*<sup>2</sup>), et large de 100 coudées.

<sup>1</sup> La forme 𐤐𐤍𐤔 se prouve par B. M. III, 15, 44.

<sup>2</sup> Néanmoins, il a existé une valeur métrologique de *barsa*, qui se trouve, entre autres, dans l'inscription du temps de Domitien que j'ai publiée dans les *Mélanges archéologiques de l'Égypte et de*

Abordons maintenant l'autre système des mesures.

Nous avons démontré que le stade, le décastade et le *schæne* forment le *soss*, le *ner* et le *sar* d'une mesure que nous avons confondue avec la canne. Continuant à traduire *qana* par *canne*, la mesure de 6 coudées s'appellera *toise*. Celle-ci est donc le point de départ d'un système de *sar*. Mais il est de toute évidence que ce même système doit s'appliquer en arrière, et la toise devient le *sar* d'une unité moins grande. Le *ner* étant la 6<sup>e</sup> partie du *sar*, nous aurons, pour cette valeur, la coudée.

Le *soss* sera donc la 10<sup>e</sup> partie de la coudée, 12 ongles.

L'unité fondamentale de ce système est donc la 5<sup>e</sup> partie de l'ongle, 12 cheveux équivalant à 0<sup>m</sup>,000914.

Six ongles équivalent à un *pouce*, dont 12 font un pied, 20 une coudée, 37 une aune.

Nommant cette mesure le *point*, nous aurions donc les deux systèmes suivants :

Unité, le point.....	=	0 <sup>m</sup> ,000914
Soss, le double pouce.....	=	0,05485
Ner, la coudée.....	=	0,5485
Sar, la toise.....	=	3,291
Soss, le stade.....	=	197,46
Ner, le décastade.....	=	1974,6

*l'Assyrie.* Le mot *bars*, ברש, écrit en lettres phéniciennes, suppose un assyrien *baré*. C'est peut-être l'équivalent de *para* פרא, qui explique le signe (B. M. II, 28, 65), et signifie «diviser.»

Sar, le schœne.....	=	11847 <sup>m</sup> ,6
6 doubles pouces donneront le pied...	=	0,3291
60 doubles pouces donnent la toise ou 10 p <sup>ds</sup> =		3,291
10 toises donnent le plèthre ( <i>asla</i> ).		
6 plèthres donnent le stade.		

Il a donc existé deux subdivisions de la coudée, l'une en 12 ou 6 parties, l'autre en 10 ou 5 parties, déductibles toutes les deux du système sexagésimal. La 5<sup>e</sup> partie de la coudée, le  $\frac{1}{5}$  du pied, est la main de 0<sup>m</sup>,1097; cette main donnait 24 ongles, elle différait du palme de 4 ongles ou de 18 millimètres environ.

Voilà les mesures du système sexagésimal, d'où dérive la coudée, qu'Hérodote nomme la coudée métrique (*ὁ μετρητικὸς μέτρος*), et dont il distingue la coudée royale (Hér. I, 188); cette mesure est plus longue de 3 dactyles : or, le doigt olympique étant de 26 millimètres environ, 3 doigts équivalent à peu près à 8 centimètres. La coudée dite royale avait donc 7 palmes ou 140 ongles, et valait 0<sup>m</sup>,6399 à Ninive, et 0<sup>m</sup>,6125 à Babylone.

La demi-coudée royale était un peu moindre qu'un pied; elle valait 0<sup>m</sup>,32 et 0<sup>m</sup>,30625. C'est elle qui est devenue le bras des Arabes.

L'intervention du chiffre sept, dans le système sexagésimal, sera prouvée par la discussion des aires; nous y verrons encore l'introduction d'un autre nombre prime, celui de 37. Il y a eu, en effet, une mesure qu'on appelait grand U, grand côté de 222 ongles, ou de 1<sup>m</sup>,0147 et de 0<sup>m</sup>,971.



Nous ne serions pas étonné que cette mesure fût identique au *goviz* des Persans, qui a la même valeur.

Nous désignerons le *grand U* linéaire par *aune*. L'excédant des deux grands côtés du rectangle de Khorsabad est juste de 100 aunes.

Il a existé, chez les juifs également, une mesure composée de 37 palmes (Ez. 42). C'était la canne de la mesure que nous appelons *calame*. Un *rès* était formé par 70 (selon d'autres par 30) calames : le mille se composait de 525 (ou 225) mesures de la même espèce. Si le calame a existé en Assyrie, il se composait de 740 ongles.

Voici donc le tableau général des mesures assyriennes :

Le cheveu.....	=	0 <sup>m</sup> .000076
Le point, de 12 cheveux.....	=	0 .000914
L'ongle, de 5 points.....	=	0 .00457
Le pouce, de 6 ongles.....	=	0 .0274
Le demi-palme, de 10 ongles.....	=	0 .0457
Le double pouce, de 12 ongles.....	=	0 .05485
Le palme, de 20 ongles.....	=	0 .0914
La main, de 24 ongles.....	=	0 .1097
Le salum, de 30 ongles.....	=	0 .6399
L'avant-bras, la demi-coudée, de 60 ongles =		0 .27425
Le pied, de 3 mains, 72 ongles.....	=	0 .3291
La coudée, de 2 avant-bras.....	=	0 .5485
La coudée royale, de 7 palmes.....	=	0 .1371
L'aune, de 37 pouces.....	=	1 .0147
La canne, de 3 coudées.....	=	1 .6455
La toise, de 2 cannes.....	=	3 .291
Le calame, de 37 palmes.....	=	3 .3824
La perche, de 6 toises.....	=	19 .746

Le plèthre, de 10 toises.....	=	32 <sup>m</sup> ,91
Le stade, de 60 toises, 360 coudées...	=	197 ,46
Le décastade ou mille, de 10 stadés....	=	1974 ,6
La parasange, de 30 stades.....	=	5923 ,8
Le schæne, de 60 stades.....	=	11847 ,6

Si l'on part du pied babylonien de 0<sup>m</sup>,315 et de la coudée égypto-babylonienne de 0<sup>m</sup>,525, on a des valeurs un peu moindres.

Les voici dans tout leur développement, quoique l'application pour les mesures dérivées n'en soit pas prouvée.

Le cheveu.....	0 <sup>m</sup> ,000073
Le point.....	0 ,000875
L'ongle.....	0 ,004375
Le pouce.....	0 ,002625
Le demi-palme.....	0 ,04375
Le double pouce.....	0 ,0525
Le palme.....	0 ,0875
La main.....	0 ,105
Le salam.....	0 ,13125
L'avant-bras.....	0 ,2625
Le pied.....	0 ,315
La coudée.....	0 ,525
La coudée royale.....	0 ,6125
L'aune.....	0 ,971
La canne.....	1 ,575
La toise.....	3 ,15
Le calame.....	3 ,2375
La perche.....	31 ,5
Le plèthre.....	18 ,9
Le stade.....	189
Le mille.....	1890
La parasange.....	5670
Le schæne.....	11340

Les différences qu'on constate sont surtout appréciables dans les mesures itinéraires. L'écart des deux parasanges est déjà de plus de 200 mètres, et celui des *schœnes* de 500 mètres. Pour les moindres valeurs, celle de la main et celles au-dessous, la divergence est minime, et pour les plus petites, elle serait purement théorique. Cette différence aurait quelque influence sur la fixation des poids, si, ce que nous ne croyons pas, le système babylonien avait été le point de départ des valeurs de pondération.

Voilà, en général, le système des mesures linéaires.

Nous avons éclairci, au point de vue du déchiffrement, quelques points obscurs. Parmi ceux-ci, il faut ranger une mesure qui est nommée le *grand U*, et une autre mesure nommée *ŠUK. LUM.* qui se trouve, ou seule, ou avec l'épithète de *grand*. M. Smith a voulu identifier ces deux expressions, ce qui est inexact; elles ne se remplacent pas<sup>1</sup>. Les passages semblent autant s'appliquer à des mesures de superficie qu'à des côtés de ces valeurs agraires. Dans quelques textes, néanmoins, surtout dans les inscriptions de Sennachérib et d'Assarhaddon, les deux mesures doivent s'appliquer à l'évaluation des côtés et constituer ainsi une valeur linéaire; mais

<sup>1</sup> Il se peut que quelques expressions aient eu plusieurs sens. Pour arriver à une certitude, il faudrait pouvoir appliquer une évaluation assyrienne à un espace examiné métriquement. Mais, d'autre part, il semble certain que ces évaluations linéaires ne peuvent



celle-ci ne pourrait pas être le côté d'un carré exprimant ces surfaces.

Il nous reste à considérer le système des Perses, qui est presque identique à celui des Assyriens. La *coudée*, *arasni*, était de  $0^m,5467$ , donc l'*empan*, *ritaṭti*, de  $0^m,27335$ . La double coudée, *bāzu*, le bras, avait  $1^m,0934$ . Le pied s'appelait probablement *gāma*; il était de  $0^m,3,2802$ . Le stade, *aṣparaça*, en perse<sup>1</sup>, avait donc  $196^m,812$ . 30 stades formaient une *parasange* (en perse *parathaṇha* ou *frathakha*), aujourd'hui *farsakh*, qui, dans tout le royaume persan et dans tout l'Orient, est encore, de nos jours, usité comme mesure itinéraire, même en pays arabe; il mesurait  $5,904^m,36$ . La double parasanges s'appelait *gāva*, en persan *gāv*; elle avait la longueur de  $11,808^m,72$ ; mais, à cette époque, on ne comptait officiellement les distances que par parasanges. Les subdivisions nous sont peu connues; probablement l'*empan* se divisait en 10 doigts, *aṅgusta*, en perse, de  $0^m,27335$ , et l'*angusta* (le doigt) en 6 grains d'orge, *yava*, en perse, de  $0^m,00455$ . Cette dernière mesure se trouve mentionnée dans le *Zendavesta*<sup>2</sup>.

Les valeurs données aux mesures perses seront confirmées d'une manière éclatante, lors de la dis-

absolument pas se concilier avec les mesures agraires qui portent le même nom; cela sera démontré plus tard.

<sup>1</sup> C'est le mot thalmudique עֵיט.

<sup>2</sup> Quant au mot *aracina*, dans lequel M. Fr. Müller voit une mesure, nous sommes plutôt de l'opinion de M. Justi, qui le traduit par *tel*.

cussion des volumes, par la comparaison avec les mesures attiques.

### III.

#### MESURES DU SECOND DEGRÉ OU DE SUPERFICIE.

De toutes les mesures, celles du second degré sont les plus obscures et les moins employées. Non que les textes cunéiformes ne contiennent pas des évaluations de cette catégorie, mais en général il se trouve la mesure donnée par les côtés du rectangle. Ainsi, par exemple, le *Caillou de Michaux*, qui contient un titre de donation, fournit la mesure du terrain en marquant la longueur des quatre côtés. Je vais donner la traduction de ce document qui, autrefois, dans cette partie, a été mal compris. La version que j'ai donnée en 1856 dans l'*Athenæum français* est à rectifier. Voici la traduction du commencement :

« 20 hin de blé ensemencent un grand U. Dans le voisinage de la ville de *Kar Nabaa*, située sur le fleuve de *Mé Kaldan*, dans la maison de . . . . .  
Mesures du champ :

« 3 stades de long en haut, vers l'est, du côté de la ville de Bagdad<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> On sera peut-être surpris de voir ce nom ici. La ville peut se lire *Hadad* et *Bagdad*. La ville se trouve citée ailleurs (p. ca. B. M. II, 43, 20, 50, 66), et appartient aux cités antiques de la Babylonie. Elle a un nom sumérien; mais le nom de Bagdad, très-ancien d'ailleurs, ne serait pas précisément incompatible avec ce fait, car des colonies aryennes ont existé de tout temps jusqu'aux bords du

« 3 stades de long, vers l'ouest, du côté de la maison de *Tanaumkit*.

« 1 stade 50 toises de large, en haut, vers le midi, du côté de la maison du propriétaire.

« 1 stade 50 toises de large, en haut, du côté du nord du domaine du propriétaire. »

Il y a donc ici une mesure très-exacte. Le donateur a fait cadeau à son gendre futur d'une partie de son bien-fonds qui s'étendait le long du fleuve.

La partie cédée au gendre est de  $5 \frac{1}{2}$  stades carrés; mais elle n'est évaluée par aucune indication de mesures agraires.

De ce fait nous pouvons déjà conclure que le stade carré formait une unité superficielle; à Ninive, il mesurait  $3^h, 89, 90$ ; à Babylone,  $3^h, 57, 21$ . Le champ du *Caillon de Michaux* mesurait donc  $19^h, 65$  environ, en appliquant la valeur du stade babylonien.

La ville de Khorsabad couvre une superficie de 73 stades carrés et  $\frac{157}{314}$ . Cela équivaut à 2 kilomètres carrés  $87^h, 35$  environ. Aucun texte ne semble exprimer cette pensée. J'ai cherché à voir une mesure équivalente dans la donnée de la tablette d'argent : elle rend là sûrement l'aire du château de *Sargon*. L'évaluation dont je parle donne 10 grands U, et l'on y

Tigre. Le nom de Bagdad, qui ne peut s'expliquer que par le perse, prouve l'antériorité à la période la plus florissante de la ville des Khalifes. On trouve, dans cette localité, des constructions antiques. La grande difficulté résiderait dans la question géographique seule; car si le Me-Kaldan est le Diyaleh, la ville de Bagdad serait à l'ouest et non pas à l'est.



voit une autre valeur. La question préalable a été de savoir si cet énoncé peut se rapporter à la fixation d'une surface; en aucun cas, celle-ci ne pourrait être identique aux 12,370 coudées mentionnées dans les autres documents, voire même dans la tablette de cuivre trouvée à côté de celle d'argent. J'ai donc cru que la donnée en question se rapportait purement et simplement à la hauteur des murs et à la disposition des tours de la ville fondée par Sargon; mais le texte même s'y oppose.

Si la donnée mentionnée avait exprimé vraiment l'aire de Khorsabad, le grand U devrait être un carré dont le côté fût au moins 2 stades et au plus 2 stades  $\frac{1}{2}$ . Mais cet aréal est trop considérable et nullement conciliable avec la donnée du *Caillou de Michaux*, où le grand U se rencontre également comme mesure agraire.

Nous avons, dans les inscriptions de Sennachérib, d'importantes données sur un palais de Ninive, dit l'ancien palais. Ce roi (par exemple, B. M. III, 13, 4) évalue l'étendue de l'ancien palais de Ninive à 360 demi-coudées de longueur et 95 de largeur, ce qui fait 96 mètres  $\frac{1}{2}$  sur 26 mètres de profondeur. Le bâtiment n'était donc pas très-considérable; mais il est impossible de traduire autrement ce passage dont la teneur est vérifiée par différents textes concordant entre eux. Sennachérib agrandit ce palais, qui certes ne constituait pas à lui seul la demeure royale de l'ancienne Ninive; il l'éleva de 190 couches de briques, de 18 mètres environ, et il évalue la lon-

gueur à 914 grands *šuk-lam*, et la largeur à 440 mesures de même espèce. Le *šuk-lam*, c'est le quart de la coudée; il est d'ailleurs inadmissible que l'unité de longueur soit beaucoup plus considérable, car ce chiffre dépasserait l'étendue possible de la colline de Koyoundjik. Dans ce cas, la donnée assyrienne se traduirait par une longueur de 25 mètres environ sur 60 mètres de largeur. Mais, ici encore, la surface est donnée par les éléments consécutifs des côtés.

De même, Assarhaddon parle d'un grand palais élevé par lui, et que personne, parmi ses ancêtres, n'avait édifié; il en évalue (B. M. I, 47, 32, ss.) la longueur à 35 grands U, et la largeur à 31 grands U; ici, le grand U est encore la mesure de longueur, un multiple d'une valeur moindre, et la surface n'est pas évaluée en elle-même; on n'emploie pas une mesure agraire équivalente à 1,085 U carrés.

Sennachérib cite les côtés différents d'un même emplacement; il avait 1,700 grands *šuk-lam* de longueur, 162 de large du côté du midi, 217 de large au milieu, et 386 de large au nord, ce qui donne une surface très-régulière. (Cylindre de Bellino, l. 51, 52.)

Nous omettons d'autres évaluations de même nature, et nous abordons l'un des faits réels qui peuvent nous faire conclure à la fixation d'une mesure superficielle.

Dans le grand texte de la Compagnie des Indes, Nabuchodonosor évalue le pourtour de l'enceinte

de Babylone à 480 ou 490 stades (*ammalgagar*): Le chiffre lui-même prête à discussion. Hérodote (I, 180) fixe l'enceinte de Babylone à 480 stades, et spécifie son compte en insistant sur la forme carrée de Babylone, dont chaque côté avait, selon lui, 120 stades. D'après la manière de compter à Ninive, le chiffre (VIII, 45) serait bien 490, et l'on pourrait admettre ce chiffre si l'on voulait appliquer à Babylone le principe dont nous avons parlé, et qui consiste dans le non-emploi d'un carré exact. On aurait pu admettre alors deux côtés de 120 et deux côtés de 125 stades, et notre carte de Babylone aurait pu être modifiée en ce sens, que la ligne méridionale seule fût reportée à un centimètre environ plus loin. Voilà tout le changement que nécessiterait cette interprétation nouvelle. L'aréal de Babylone aurait donc été, dans cette supposition, de 15,000 stades carrés ou de 535 kilomètres carrés, bien plus considérable que le département de la Seine.

Quelque recommandable que puisse paraître ce changement, à raison même de la considération mentionnée au sujet de la prédilection pour les rectangles se rapprochant du carré, il y a une raison majeure qui nous oblige à ne pas admettre cette explication du texte de l'inscription de Londres. Dans un autre passage (VI, 25), nous trouvons la superficie de Babylone évaluée en mesures agraires. C'est l'un des endroits peu nombreux où nous pouvons, avec certitude, signaler une pa-



reille donnée. Or, l'aréal de Babylone est évalué à 4,000 *ugagar*<sup>1</sup>.

Ordinairement, ce que nous avons prouvé pour l'*ammatgagar*, l'adjonction du mot *gagar* indique la multiplication par 360. Nous rencontrerons le même principe dans les mesures de pondération, où le mot hébreu *kikkar*, l'assyrien *qaggar* et *gagar*, désigne à lui seul le talent. Ce qui rend cette donnée certaine, c'est son application dans notre cas spécial. Le produit de 360 avec 4,000 donne le carré de 1,200. Or, selon Hérodote, la ville chaldéenne formait un carré de 120 stades de côté; et, en combinant cette notice avec celle de Nabuchodonosor, nous obtenons, pour le U, le  $\frac{1}{100}$  du stade carré.

Le U était donc un carré dont le côté avait 36 coudées, 60 pieds de côté, ou le *socarion* des Alexandrins, et équivalent, pour Ninive, à 3 ares 90; pour Babylone, à 3 ares 57. Nous avons ainsi, en confirmant notre idée de 1856, obtenu une valeur superficielle en plein accord avec les mesures linéaires. Le *socarion* assyrien, que nous appellerons *perche*, était formé par un carré ayant pour côté 12 cannes, 6 toises ou le  $\frac{1}{10}$  du stade.

La perche était distincte de la *grande perche*; celle-ci était, pour l'agriculteur, l'unité d'après la-

<sup>1</sup> On ne comprend pas très-bien, après ce qui précède, comment M. Rawlinson et, après lui, M. Brandis, ont pu identifier le stade et ce que nous traduisons par *grand arpent*; c'est de l'équivalence erronée de *agagar* et d'*ammatgagar* que provient la fausse identification des deux passages de l'inscription de Londres, identification qui prend pour postulat que 4,000 est égal à 480.

quelle il comptait la quantité nécessaire pour ensemer le champ : on mettait la sixième partie de l'épha, le *hin*, à peu près 3 litres, par partie de 3 ares et plus.

100 perches formaient un stade carré. Le grand arpent était donc la  $\frac{1}{1000}$  partie du *schæne* carré.

Il serait très-difficile de concilier ce calcul aboutissant à un si plausible résultat avec la supposition évaluant l'aire de Babylone à 15,000 stades carrés. Dans cette hypothèse, le *agagar*, que nous appellerons grand arpent, serait de  $3\frac{1}{4}$  stades carrés, et le U serait  $\frac{1}{66}$  de la même valeur. Or, cette fraction ne représente aucun carré rationnel; on ne peut donc pas accepter l'hypothèse que nous venons de discuter.

Le chiffre de 490 pourrait, du reste, s'accorder très-bien avec la donnée d'Hérodote et l'évaluation de l'aréal babylonien à 14,400 stades carrés. On pourrait toujours, par la résolution d'une équation du second degré, trouver un rectangle de 490 unités de pourtour, et de 120<sup>2</sup> ou 14,400 unités carrées. Les côtés de ce rectangle seraient 97,87786 et 147, 122114 ou à peu près  $97\frac{1}{4}$  et  $147\frac{1}{4}$ . Mais il serait absurde de vouloir constituer le rectangle babylonien par deux éléments ayant le rapport de 2 à 3. Tous les documents anciens signalent une forme plus régulière à la ville des Chaldéens. Il y a d'ailleurs un moyen de concilier le pourtour de 490 stades avec l'aréal de 14,400 stades carrés. Babylone avait cent portes; si, à chaque porte, le

mur s'avancait de  $\frac{1}{30}$  de stade, c'est-à-dire de 9 mètres environ, le pourtour aurait eu, en effet, 490 stades, tandis que la distance d'un angle à un autre conservait la valeur de 120 unités de même longueur. Nous croyons, en effet, que les portes de Babylone ont été en saillie; tous les monuments en bas-relief, comme les restes du mur de Khorsabad, militent en faveur de cette opinion.

Toutes les questions obscures s'expliquent ainsi très-facilement, et si l'on trouvait le chiffre des cent portes exorbitant sur une longueur de 90 kilomètres, on pourrait admettre des rentrées et des saillies qui différencieraient le nombre normal de 490 stades.

Il restera encore à expliquer ce qu'est le grand *šuk-lam*.

Des considérations que nous exposerons maintenant nous portent à y voir le carré de 60 coudées de côté; là, le  $\frac{1}{36}$  du stade carré, en un mot le plèthre carré.

L'autre indication d'une mesure superficielle est celle de la tablette d'argent<sup>1</sup>. Un examen plus attentif du document un peu effacé nous permet d'en donner la traduction suivante :

37. X. ina. I. U. rabuti. u. . . .

10 mensuras magnas emensus sum.

38. Eli III. US. A. AN. tibki<sup>2</sup>.

insuper 3. sexagies stratorum laterum.

<sup>1</sup> *Dour-Sarkayas*, p. 25.

<sup>2</sup> Comparez Layard, pl. 39, 18. B. M. I 42, 39; III 13, 1. Ces passages nous ont empêché de voir, dans les lignes 37 et suivantes, une



39. *Tahlabian aksur:*

Fastigia eorum divisi.

« J'ai mesuré 10 grandes mesures; et sur 180 couches de briques, j'ai disposé leurs crêneaux. »

Le texte ne peut s'appliquer qu'aux chambres et à l'étendue du palais. Il est démontré que la surface de cet édifice équivalait à 319,680 coudées carrées ou 2,220 doubles toises carrées.

Nous voilà arrivés à un résultat bizarre : l'aire du palais, évaluée à dix grandes mesures, est l'équivalent de 2,220 aires d'une valeur certaine. Le palais a été élevé de 180 couches de briques; nous trouvons ailleurs, dans les textes de Sennachérib par exemple, une semblable expression appliquée à des édifices entiers et non pas à des murs. Pour revenir à la mesure superficière, les 222 doubles toises carrées attribuées à cette unité ne peuvent s'expliquer que par la formation d'une valeur pour la combinaison de deux ou de trois carrés de mesures simples. Il n'est pas possible de décomposer 222 en deux, mais bien en trois nombres carrés, comme nous le verrons. Telle qu'elle est, l'aire de 31,968 coudées carrées est formée par un rectangle de 144 sur 222 coudées.

allusion aux murs d'enceinte, qui n'avaient pas la hauteur de 18 mètr. En second lieu, les dix *grandes mesures* n'auraient pu se rapporter qu'à la *largeur* des murs et des remparts de terre; cette épaisseur n'a rien qui nous puisse étonner. Par ces considérations, je ne pense pas que le texte vise autre chose que l'étendue du palais, et les chiffres prouvent cette interprétation. Puis, le grand U est sûrement une mesure agraire.

Ces deux valeurs équivalent à 120 doubles pieds, et à 120 mesures de 222 ongles. Cette dernière, composée d'une coudée royale, d'un pied et d'un palme ( $140 + 72 + 10 = 222$ ), serait le grand U, le grand côté. Cette mesure linéaire de 37 pouces, que nous appelons *aune*, aurait donc, à Ninive, 1<sup>m</sup>,0147, et à Babylone 0<sup>m</sup>,971. C'est le *goviz* des Persans.

L'excédant du côté long de Khorsabad se réduirait donc simplement à 100 aunes.

Si, ce qui est moins vraisemblable, les côtés des rectangles s'exprimaient en 144 coudées et 144 valeurs de 185 ongles, le grand U linéaire aurait un sixième de moins, 0<sup>m</sup>,845 et 0<sup>m</sup>,809. Mais cette mesure ne serait plus un multiple d'une valeur moindre, et elle n'a pas laissé de traces dans l'Orient moderne.

Le grand U agraire aurait donc eu, à Babylone, 96 ares 1764; à Ninive, 88 ares 1118. Nous le nommerons *aroure*.

Mais quels sont les trois carrés dont il se compose? En désignant ces trois valeurs par  $a^2$ ,  $b^2$ ,  $c^2$ , nous aurons :

$$10a^2 + 10b^2 + 10c^2 = 2220$$

ou

$$a^2 + b^2 + c^2 = 222.$$

Or, chose surprenante, ce chiffre de 222 se décompose véritablement en trois nombres carrés<sup>1</sup>.

$$14^2 + 5^2 + 1^2 \quad \text{ou} \quad 196 + 25 + 1 = 222.$$

<sup>1</sup> Le chiffre 222 se décompose encore dans les carrés de 11, 10.

Nous obtenons donc pour :

<i>A</i> un carré de. . . .	168 coudées.
<i>B</i> un carré de. . . .	60
<i>C</i> un carré de. . . .	12

Le second terme agraire est alors le plèthre; la mesure moindre, que nous nommerons *acène*, est le carré de la double toise. Quant au terme *A*, appelé *acre*, il présente une particularité sans analogie connue : il est un multiple de sept, et cet élément a probablement été introduit à cause de quelque superstition agricole ou politique.

L'aire appelée *acre* contient donc 196 doubles toises carrées, tandis que le *U* ordinaire n'en contient que neuf. L'acre ninivite était de 84°,9125, celui de Babylone de 77°,7924.

Quelque anormale que puisse paraître cette introduction du nombre *sept*, elle est prouvée par les dispositions de l'édifice. Le palais de Khorsabad formait un octogone irrégulier, rectangulaire et symétrique, se décomposant en deux rectangles, l'un de 36 doubles toises (*c*) sur 23, l'autre de 48 sur 29. Ou bien, il se décompose en trois rectangles dont celui du milieu a 36 doubles toises sur 52; il est flanqué, de chaque côté, d'un rectangle de 6 sur 29. L'aréal total est donc de 2,220 doubles toises

1. à cause de la nature du chiffre 221 qui est 13 fois 17 (10 + 3) [10 + 7]. J'avais pensé à décomposer le chiffre 221 en trois chiffres non carrés *d*, *e*, *f*, dont *d* serait 100 *f* et *e* 10*f*. Mais *f* serait d'abord irrationnel, puis l'inscription avait dit tout simplement 11 *d* et 1 *e*, et il n'y aurait eu aucune raison pour parler de la mesure *f*.



carrées ( $c^2$ ), comme nous l'avons vu plus haut. Nous avons :

$$\begin{array}{rcl}
 36 \times 23 = & 828 & \text{ou} \quad 36 \times 52 = 1,872 \\
 48 \times 29 = & 1,392 & 2 \times 6 \times 29 = 348 \\
 \hline
 & 2,220 & \hline
 \end{array}$$

La justesse de notre point de vue se prouve maintenant par le fait suivant. L'octogone même doit se ressentir de la décomposition en 10 acres, 10 plèthres et 10 doubles toises carrées. Ces deux derniers éléments forment ensemble 260  $c^2$ . Or, la profondeur de l'édifice était de *cinquante-deux* doubles toises (52  $c$ ), et *deux cent soixante est divisible par cinquante-deux*. Pour constituer donc la somme de ces deux derniers éléments, on n'avait qu'à prendre, au milieu du terrain, une bande d'un plèthre de large à travers tout l'édifice. De part et d'autre, on obtenait deux hexagones rectangulaires égaux, chacun de 5 acres ou de 980 doubles toises carrées. En effet, chacun de ces hexagones se décomposait en deux rectangles, l'un de  $15\frac{1}{2} c$  sur 52  $c$ , l'autre de 6  $c$  sur 29  $c$ . Le grand formait 806  $c^2$ , ou 4 acres *plus* 22  $c^2$ ; ces 22  $c^2$  complétaient le cinquième acre, formé en plus grande partie par les 174  $c^2$  du petit rectangle  $174 + 22 = 196$ . C'est de cette manière simple que l'architecte assyrien résolvait le problème d'avoir à fournir un espace de 10 acres, 10 plèthres et 10 doubles toises carrées, *ayant pour façades deux côtés inégaux, de trois cinquièmes et de quatre cinquièmes de stade*. Cette dernière valeur était choisie

pour donner au demi-pourtour la longueur de 100 doubles toises. Les Assyriens résolvait, comme nous le faisons, cette équation du premier degré à deux inconnues :

$$x + y = 52 \qquad 48x + 36y = 2,220$$

d'où :

$$36x + 36y = 1,872 \qquad 12x = 348$$

donc :

$$x = 29, y = 23.$$

Ils construisaient d'abord le rectangle du milieu de 36 sur  $52 = 1,872$ , et divisaient la différence d'avec 2,220, soit 348, en 12 parties ( $48 - 36$ ), pour obtenir ainsi la profondeur des rectangles latéraux.

Mais cette déduction n'est pas la seule qui nous soit suggérée. Il est évident que toute somme composée d'un nombre égal d'acres, de plèthres et de doubles toises carrées, doit être divisible par 37. Or, que voyons-nous? Le surplus du carré de Khorsabad, un rectangle de 3,000 coudées sur 185 ( $5 \times 37$ ), a une surface de 555,000 coudées carrées. Le palais de Khorsabad s'étendant sur 319,680, il est donc à ce dernier comme 125 à 72; le diviseur commun est 4,440. Le rectangle du surplus vaut  $\frac{625}{36}$  d'acre,  $\frac{625}{36}$  de plèthre,  $\frac{625}{36}$  de double toise carrée, ou la somme de carrés dont les côtés sont  $\frac{25}{6}$  d'acre,  $\frac{25}{6}$  de plèthre,  $\frac{25}{6}$  de double toise carrée, ou 700, 250 et 50 coudées. En effet, 490,000, 62,500 et 2,500 font

555,000. Les 3,000 coudées du petit côté sont  $\frac{15}{7}$  du double stade.

L'aire de Khorsabad se composait donc de quatre carrés réguliers de 3,000, 700, 250 et 50 coudées de côté, dans les mêmes proportions du double stade, de l'acre, du plèthre et de la double toise, ou de 60, 14, 5 et 1. La somme des quatre carrés est 3,822, qui est à 3,185, chiffre des coudées du grand côté, comme 6 à 5. Le diviseur commun est 637.

Le chiffre de 3,185 est au surplus le multiple du 5, 7, 7, 13.

L'acre de 196 $c^2$  est au stade carré de 900 $c^2$  comme 49 à 225. L'aire de cette ville était de  $\frac{15925}{316}$ , donc de  $73 \frac{152}{316}$  de stades carrés. Or, le chiffre de 15,925 est divisible par 49, et l'étendue de la ville de Sargon est de 338  $\frac{12}{31}$  d'acres. Nous n'insistons pas sur le chiffre 13, nombre des dieux du Panthéon assyrien, quoique le chiffre 338 soit 2 fois 13 fois 13. Cela peut être un hasard. Ce qui n'en est peut-être pas un, c'est que 338  $\frac{12}{31}$  se décompose en 300 acres et  $\frac{925}{31}$ . Or cette fraction est également la somme de  $\frac{1225}{36}$  d'acre, de  $\frac{1225}{36}$  de plèthre et de  $\frac{1225}{36}$  de doubles toises carrées. Ce nombre est encore rationnel, le carré de  $\frac{15}{4}$ , de sorte que le rectangle de Khorsabad équivaut à 300 acres, plus trois carrés de 980, 350 et 70 coudées de côté.

L'aroure, par contre, est au stade carré comme 37 à 150; et à l'acre, comme 111 à 98.

Il est impossible de voir en toutes ces disposi-



tions autre chose qu'une combinaison très-savante. Elle résultait de l'emploi de l'aroure, consacré aux usages agronomiques, et du stade carré, usité comme mesure d'arpentage. Ainsi dans le *Caillou de Michaux*, comme ailleurs, l'aroure sert pour indiquer la fertilité du sol; le calcul fait savoir que la propriété en question avait près de  $22 \frac{1}{3}$  d'aroures, et qu'il fallait, pour l'ensemencer, 447 *hin* ou 13 hectolitres et trois quarts.

Nous désignons le U par *perche*; celle-ci contient 36 toises carrées, et le stade carré ou 100 perches contient donc 3,600 toises carrées, ou il forme 1 *sar* de toises carrées.

Mais, à côté de ce système, il existe une autre série, qui, probablement, provient du sextuple de la perche :

L'unité.....	6 perches.
Le <i>soss</i> , le <i>ugagar</i> (g <sup>a</sup> arpent).....	360 perches.
Le <i>ner</i> , l'hexastade carré....	3,600 perches.
Le <i>sar</i> .....	21,600 perches.

Voici, en chiffres, les mesures de superficie :

#### BABYLONE.

La toise carrée.....	0,0992
La double toise carrée.....	0,3969
La perche.....	3,5721
Le plèthre carré.....	9,9225
6 perches.....	21,4326
L'acre.....	77,7924
L'aroure.....	88,1118
Le stade carré de 100 perches....	357,21

Le grand arpent.....	1285,956
L'hexastade carré.....	12,859,56
Le sar.....	77,357,36
Le schoene carré.....	1,285,956

## NINIVE.

La toise carrée.....	0,108307
La double toise carrée.....	0,433227
La perche.....	3,899045
Le plèthre carré.....	10,830681
6 perches.....	23,394270
L'acre.....	84,9125
L'aroure.....	96,1764
Le stade carré de 100 perches...	389,9045
Le grand arpent.....	1,403,65625
L'hexastade carré.....	14,036,5625
Le sar.....	84,319,3750

Pour terminer cet aperçu des mesures superficielles, nous l'appliquons à la surface de Babylone. Le côté de la grande ville chaldéenne mesurait 120 stades, 4 parasanges, 2 *schoenes*. La superficie était donc de 14,400 stades carrés, de 16 parasanges carrées, de 4 *schoenes* carrés; et, puisque le *schoene* carré contient mille grands arpents, Nabuchodonosor évalue l'aréal de la ville à 4,000 grands arpents.

Comme de nos temps, les valeurs linéaires et agraires variaient selon les pays; ainsi, nous en avons un exemple dans un texte (B. M. II, 50) qui cite expressément le U de Babylone nommé *hamat*. Nous pensons que la perche babylonienne s'appelait ainsi.

## IV.

## DES MESURES DU TROISIÈME DEGRÉ OU DES MESURES CUBIQUES.

Les mesures cubiques sont de deux espèces :  
 1° les mesures de volume simple ou mesures de capacité; et 2° les mesures de volume combinées avec la densité des corps, ou les poids.

*Des mesures de capacité.*

Il y a peu de mentions des différentes mesures de capacité dans les textes cunéiformes, quoique les passages ne manquent pas. Les inscriptions parlent surtout de trois différentes mesures, qui sont :

- 𐎶𐎵 *se*, que nous croyons être le *hin* des Hébreux;  
 𐎶𐎵𐎶𐎵 *ga*, GID; STA, le *bath* et l'*épha*<sup>1</sup>;  
 𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵 *imer*, le *homer* et *kor*.

Les rabbins ont eu ici une idée très-juste en identifiant le *bath* et l'*épha* au cube de la demi-coudée. M. Saigey, dans son excellent *Traité de métrologie ancienne et moderne*, a établi la justesse de cette appréciation. Elle est très-importante pour nous, puisqu'elle démontre, en omettant la coudée, que l'unité de mesure était la demi-coudée. Elle confirme ainsi la traduction de l'*U* ou du *aḥu* telle que nous l'avons donnée.

Il est connu que le grand bassin du temple Salo-

<sup>1</sup> M. Lenormant a déjà supposé la même identification.



monien contenait (selon le *Livre des Rois*, II, VII, 26) 2,000 *baths* ou, selon les Chroniques, 3,000 *baths*. Ce bassin formait, selon Josèphe (*Ant.* VIII, 3, 5.), une demi-sphère du diamètre de 5 coudées.

Nous obtiendrions ainsi 261 coudées carrées et  $\frac{8}{10}$ , c'est-à-dire à peu près 36,200 litres, ce qui donnerait, pour le *bath*, 18 litres environ.

Le cube de la *demi-coudée* assyrienne, évalué à 0<sup>m</sup>,27425, donnerait 20<sup>l</sup>,627182390625.

Le cube de la *demi-coudée* babylonienne donnerait 18<sup>l</sup>,087890625. Voilà donc l'unité des mesures de capacité.

Le *bath* s'employait pour les liquides et l'*épha* pour les grains.

Dans le système hébreu, comme gradation pour les liquides, 10 *baths* formaient un *kor* ou *homer*, le *bath* se divisait en 6 *hins*, et le *hin* en 12 *logs*, le *log* en 4 *rébiûts* ou quarts, et encore en 6 *cos*.

Pour les graines, 3 *éphas* formaient 1 *nebel*; 5 *éphas*, 1 *létech* et 10 *éphas*, formaient un *cor*.

L'*épha* se divisait en 2 *séphel*, en 3 *séa*, en 10 *omer*, en 18 *cab* et en 72 *logs*, comme pour les liquides.

<sup>1</sup> Nommons la coudée  $a$ , et le *bath*  $B = b^3$ . Nous aurions donc :

$$2,000b^3 = \frac{2}{3}\pi. \quad 5^3 a^3 = 261.8 a^3.$$

En conséquence :

$$b^3 = 0.1309 a^3, \quad b = 0.5077 a.$$

B était donc égal à un cube dont le côté était la demi-coudée (plus  $\frac{1}{114}$ ), abstraction faite du chiffre trop rond : rigoureusement, la demi-sphère contenait 2,095 *bath*.

Nous ne croyons pas que la subdivision assyrienne ait été la même<sup>1</sup>, et nous faisons remarquer que la même divergence se trouve pour la plupart des autres systèmes métrologiques. Le *log* étant une subdivision principale, nous supposons qu'on a également appliqué ici le système sexagésimal.

Le *bath* se divisait probablement en 60 *logs*, 20 *cab*, 6 *hin*<sup>2</sup>, et l'*épha* de 60 *log* se divisait de la même manière.

Le *homer* ou *kor*, en assyrien *imer*<sup>3</sup>, contenait 12 *bath* ou 12 *épha*.

Nous aurions donc les mesures suivantes pour le système assyrien, les subdivisions ainsi déterminées :

1 <i>log</i> . . . . .	0 <sup>1</sup> ,343787
1 <i>cab</i> ou litre . . . . .	1,03136.
1 <i>hin</i> . . . . .	3,43787.
1 <i>bath</i> ou <i>épha</i> . . . . .	20,62718.
1 <i>artaba</i> . . . . .	61,88155.
1 <i>homer</i> . . . . .	247,52619.
1 <i>gar</i> (achané) . . . . .	2475,2619..

D'après ce système, les mesures babyloniennes se gradueraient ainsi :


<sup>1</sup> Il faut remarquer que, dans le système des rabbins, la relation du *bath* ou *kar* repose sur Ex. xlv, 10 ss. Les LXX y expriment ce dernier par *γέγονο*; mais dans Isaïe, v, 10, la même valeur est identifiée dans la traduction à six *artabas*.

<sup>2</sup> Dans la Bible, le *hin* n'est qu'une mesure de liquides, que nous sachions au moins.

<sup>3</sup> Cette mesure s'employait pour les liquides et pour les solides. On lit dans le prisme de Sennachérib (B. M. I, 37, 61) que ce roi imposait aux vaincus une prestation de 20 *imer* de vin et 20 *imer* de farine (20 *imer karani*, 20 *imer uluppi*).

1 <i>log</i> . . . . .	0 <sup>h</sup> .30146
1 <i>cab</i> ou litre . . . . .	0.90439
1 <i>hin</i> . . . . .	3.0146.
1 <i>bath</i> ou <i>épha</i> . . . . .	18.088..
1 <i>artaba</i> . . . . .	54.2637.
1 <i>homer</i> . . . . .	217.0547.
1 <i>gur</i> (achané) . . . . .	2170.547..

Dans le système hébreu, le *homer* était de 10 *bath*, mais il est fort probable que, dans celui des Assyriens, le *imer* fut de 12. Dans un contrat assyrien, on cite 10 *éphas* et non pas 1 *homer*.


Nous supposons donc que le *homer* ou *kor* assyrien ait eu 12 *bath* ou 720 *log*. Cette idée acquiert une grande vraisemblance par la comparaison des mesures perses. Hérodote (I, 192) donne à l'*artaba* perse la valeur de 1 *médimne* plus 3 *chénices* attiques, c'est-à-dire à peu près 3 *épha*. L'*artaba* ou la valeur correspondante assyrienne n'aurait plus aucun rapport simple avec le *kor*. Il existe au surplus dans les textes cunéiformes une mesure PI  qui, selon nous, équivaut à l'*artaba*. Dans un petit contrat conservé au Louvre, daté de la dixième année de Darius, on parle en effet de 1 PI 1 QA, ce qui, selon nous, serait 1 *artaba*, 1 *bath* ou *épha*; le PI serait le *nébel* des Hébreux<sup>1</sup>. Peut-être cette mesure se prononçait-elle, en assyrien, *uznu*, oreille, amphore, ou *giltan* (B. M. II, 3, 560).

Sennachérib (Gl. B. et I. 39) cite un terrain aux portes de la ville de Ninive, qui donnait comme

<sup>1</sup> Saigey, p. 45.



impôt au gouverneur 6 PI; il rendait donc, comme nous le verrons, 30 mesures de la même espèce. Ce passage exclut également l'attribution d'une valeur moindre. Si l'on admet seulement la moitié du rapport énorme qu'Hérodote (I, 193) attribue au sol assyrien, nous n'aurons qu'une surface de 18 ares environ.

Une autre mesure de capacité (voyez B. M. II, 12, 16) est le AS  qui pourrait être le double *nébel* ou 1 *demî-kor*, c'est-à-dire l'équivalent du *létech*. Cette mesure serait peut-être l'*addix* des Perses.

Il existe encore une autre mesure chez les Perses, l'*achané*, dont il est question dans les *Acharnéens* d'Aristophane (l. 108). Le scholiaste cite, à ce passage, l'autorité d'Aristote, qui aurait attribué à l'*achané* la valeur de 45 *médimnes* attiques : ce serait donc 2 stères  $\frac{1}{2}$ . Nous pourrions douter cependant qu'une pareille mesure de capacité ait été jamais en usage chez ces peuples; ce serait un cube de 14 décimètres de côté, ce qui équivaldrait à 120 *bath* environ, c'est-à-dire, dans notre système, à 10 *kor* ou *homer*. Le mot a été expliqué, selon le scholiaste, par d'autres commentateurs, comme désignant une grande caisse<sup>1</sup>; mais l'autorité d'Aris-

<sup>1</sup> Dans la vie d'Aratus par Plutarque (c. 6), le mot a effectivement cette valeur. Il est possible que le poète comique ait voulu tirer parti de la double acception du mot. Si le mot *gur*, *gurma* (B. M. II, 72, 44, 3, 572), désigne une mesure de capacité, ce serait l'*achané*; elle est employée pour jauger des navires; ainsi, un navire de 60, 50, 40, veut dire un navire contenant autant de mesures de ce volume. Pour une indication de volume de ce vaisseau, elle

tote doit peser pour beaucoup, et nous pourrions toujours admettre cette grande mesure de capacité dans le système babylonien.

Xénophon (*Exp. Cyr.* I, v, 8) nomme, comme petite mesure perse, la *capithé*, dont le nom s'est conservé dans le persan moderne *kapičeh*, arabe *qafiz*; elle équivalait à 2 *chénices*, et elle était, en conséquence, le double *qor* chez les Assyriens, ou bouteille de 2 litres de nos jours (un *alcarazas*).

La moitié de la *capithé* s'appelait probablement *duvarakā*, le persan *davreh*, l'arabe *daarak*: c'était le *cab*. Le *log* était peut-être nommé *kūza*, le zend *khvaza*, le persan *kuzēh*.

L'épha se disait en perse *drauna* (sanskrit *drāṇa*, zend *draona*, persan *darān*), équivalant à 20<sup>l</sup>,425. Le *homr* s'appelait probablement *čari* (sanskrit *čari*). Quant au mot *achané*, il a laissé sa trace dans le mot persan *khaneh*, *khanēh*, qui désigne une grande quantité de blé. Le mot antique était peut-être *yakhanā*, moderne *yakhneh*, provision.

Voilà, en général, le système des volumes de capacité : nous appliquerons maintenant les données à divers objets.

La coudée perse, en langue perse *arasni* et en persan *areš*, était de 0<sup>m</sup>,5467. La demi-coudée (perse *viṭačti*, persan *bedest*) était l'empan, contenant alors 0<sup>m</sup>,27335; le cube était alors 20<sup>l</sup>,424773. L'*artaba* tenait donc 61<sup>l</sup>,274; cela donnerait, pour

pourrait paraître un peu minime; aussi ne peut-on pas voir, dans le *gurra*, le *kor*, ce qui serait impossible.

l'achané de 40 *artabas* perses, 2,450<sup>1</sup>,97. La *capithé* valait 2<sup>1</sup>,042.

Toutes les valeurs absolues que nous avons fixées pour les mesures perses peuvent se déduire mathématiquement de la précieuse indication d'Hérodote au sujet de l'*artaba*. Cela ne sera pas la moindre confirmation de la réalité historique du développement qu'on vient de lire.

Nommons le *vitaçti* perse, la demi-coudée,  $a$ , l'*artaba* sera donc  $3 a^3$ . Le pied attique  $a$  donne  $a^3$  pour le *métrètès* qui contient 100 *cotyles*. 192 *cotyles* font un *médimne*, 4, un *chénice*. Celui-là sera donc  $\frac{11}{33} a^3$ , celui-ci  $\frac{1}{33} a^3$ . Nous avons alors :

$$3 a^3 = \frac{11}{33} a^3$$

d'où

$$a = \frac{1}{3} \sqrt[3]{85} a = 0,8794 a.$$

Mais on a, par cette indication grecque, la latitude d'admettre jusqu'à 3 *chénices* et demi :  $a$  peut donc monter jusqu'à  $\sqrt[3]{\frac{103}{130}} a = \frac{1}{30} \sqrt[3]{18540} a = 0,882 a$ .

On peut donc admettre le rapport de l'empan au pied attique comme un peu plus de 88 à 100.

Le pied attique étant de 0<sup>m</sup>,309, nous obtenons pour l'empan perse 0<sup>m</sup>,272.

Nous n'avons pas eu, jusqu'ici, une confirmation aussi éclatante de l'exactitude de notre calcul par les témoignages classiques.

Et même le passage d'Aristote, tiré d'un livre perdu et dont on ne peut plus contrôler l'exactitude, donnerait, en admettant le chiffre trop fort



de 45 pour le *médinne*, 54<sup>1</sup>/<sub>4</sub>67; d'où, pour le pied attique, 0<sup>m</sup>,305. C'est un peu moins que la valeur attribuée au pied olympique : le voilà fixé, avec une précision mathématique, par la mesure perse, en lisant seulement 43 *médinnes*.

Après avoir fixé la valeur absolue des mesures de capacité, nous passerons maintenant à une série d'applications qui se trouvent dans les textes.

Dans une inscription juridique (B. M. II, 11), on condamne celui qui aurait occasionné la perte ou la maladie d'un esclave à payer au maître de celui-ci un *demi-hin* de blé par jour, ce qui équivaut à peu près à 170 décilitres de nourriture d'un esclave qui serait très-suffisamment nourri. Il était juste que le coupable ne fût pas condamné à payer la nourriture complète; d'ailleurs, une année d'absence constituait déjà la dette de 10 artabas.

Nous avons cité le passage du *Gaillon de Michaux*, dans lequel il est question de l'ensemencement d'un terrain.

Il y est dit que, pour un grand U, il fallait 20 *hins*. Les Hébreux désignaient les superficies par les mesures de capacité nécessaires pour les ensemer. Une surface équivalente à la perche ou à 4 ares était nommée *bethséa* chez les Hébreux; de sorte que 160 ares environ étaient l'équivalent de 1 *beth-kor*, 1 *qab* égalant à peu près 1 litre; 20 *qab* ou 20 litres pourraient ensemer et suffire, selon M. Saigey<sup>1</sup>, à la culture de 10 ares.

<sup>1</sup> Le savant métrologiste part du principe que le *bethséa* est un

Le grand U de 20 ou 25 *hins* serait par conséquent 90 ares environ, comme nous avons trouvé plus haut.

Nous aurions ainsi, par la discussion des mesures de capacité, déterminé une mesure linéaire.


La bonté du terrain était désignée par le nombre des *hins* (de 3 litres) requis pour ensemençer le terrain; dans un autre document<sup>1</sup>, il faut 25 *hins* pour arriver au même résultat.

Un troisième texte fixe à  $\frac{1}{5}$  PI, cinq sixièmes d'artaba, ou 15 *hins*, la valeur productive du terrain : c'était donc 45 litres sur 80 ares. Dans nos pays, on compte généralement hectolitre par hectare.

Les contrats assyriens emploient, pour désigner l'étendue des terrains, le mot *bet*, comme l'hébreu; ainsi on lit (B. M. III, 50, n° 4) l'évaluation d'un champ ensemençé ayant la valeur d'un champ de 35 *homer*. Sa valeur est de 10 *mines* d'argent et de 1 *mine* d'or (= de nos jours 5,555 francs). Il est loué 5 *mines* (1,100 francs).

Un autre terrain agricole est évalué comme rapportant 2 *homers* (*ibid.* n° 3). Les deux champs ont la valeur de 9 *éphas* (186 litres) par IS. BAR, valeur obscure; s'il s'agit de l'*aroure*, il fallait 2 litres par are.

carré de 40 coudées naturelles, qu'il admet égales à 0<sup>m</sup>,45 : ce serait donc une surface de 3<sup>m</sup>,24. Mais nulle part il n'est dit qu'il existât une coudée aussi petite, la coudée naturelle est au moins d'un demi-mètre. L'*Aaruch*, cité à l'occasion de la Mischna, *Kelaim*, 3, donne au *bethséa* non pas 40, mais 50 *garmidi*.

<sup>1</sup> Comparez B. M. III, où 25 est exprimé par .

Nous avons laissé pour la fin de ces discussions un point assez obscur, c'est-à-dire la prononciation de toutes ces valeurs métrologiques en assyrien. Le *bath* et l'*épha*<sup>1</sup> se disaient probablement *gidista* (B. M. II, 7, 51 et 52). Il existe la mesure nommée *maqarat*; on cite la somme de 100 *maqarat* d'orge, équivalant à 10 *drachmes* d'argent. Il est assez difficile de prouver quelle est cette mesure; elle ne pourrait représenter l'*artaba* perse, parce que la mesure serait trop peu payée par 36 centimes de notre argent, c'est-à-dire la valeur de 60 litres pour ce prix. On ne pourra donc pas s'étonner si des recherches définitives lui attribuent une valeur inférieure à celle de l'*épha*. Ce ne sera probablement pas le *hin* qui se retrouve dans les textes (B. M. II, 13, 38, 41), mais, il est vrai, comme mesure d'argent.

Dans ce passage, il est dit « qu'on verse un *hin* d'argent, » ce qui veut dire une mesure pleine de morceaux d'argent, comme Hérodote (I, 193) parle d'un *artaba* rempli d'argent (*ἀρτάβη μισίνη*). Dans le contrat où il est question de *maqarat*, il s'agit d'une mesure de blé, et probablement d'une valeur qui ne soit pas à l'*épha* dans les rapports de deux ou de cinq. Pour la fixer, nous avons (B. M. II, 12, 18) une indication bien précieuse. Une glose bilingue en sumérien et en assyrien dit : « L'impôt

<sup>1</sup> Le mot *épha* ne se trouve qu'en hébreu; le chaldaïque l'exprime par מִכִּילָתָא, mesure. Le mot hébraïque pourrait bien être d'origine égyptienne.



d'une drachme est d'un sextuple de *hin*. L'impôt de 10 drachmes est de 2 drachmes. L'impôt d'une mine est de 12 drachmes.

L'impôt est donc de 20 p. 0/0 ou d'un cinquième; une drachme, par conséquent, vaut 30 *hin*. Dans le contrat, 10 *maqarats* sont évalués à la même somme; donc, 1 *maqarat* vaudrait 3 *hin* ou  $\frac{1}{3}$  *épha*, le *séphel* des Hébreux. Si l'on m'objectait que les valeurs de *maqarat*, et il y en a quatre, seraient alors expliquées en *éphas*, puisque tous les quatre sont divisibles par deux, nous ne nous opposerions pas à reconnaître dans le *maqarat* le *séa*, dont trois font un *épha*; et, cela est d'autant plus probable que le prix de l'orge, du temps de Sardana-pale VI, a pu monter de 50 p. 0/0 depuis les temps anciens. La valeur de près de 7 hectolitres d'orge était, dans le milieu du VII<sup>e</sup> siècle, 36 francs; donc, l'hectolitre revenait à 5 francs. Encore le froment devait être plus cher que l'orge. 35 *homer* ou 87 hectolitres étaient loués à 1,100 francs; chaque hectolitre serait revenu à l'agriculteur, pour la ferme seulement, à 13 francs. Il ne peut s'agir ici d'un terrain évalué selon l'ensemencement. La terre babylonienne rendait 200 à 300 fois (Hér. I, 193), et même à une proportion moindre, le prix de l'hectolitre serait minime.

## V.

## DEUXIÈME PARTIE.

*Les poids.*

Dans tous les systèmes métrologiques, les poids offrent une difficulté particulière. Ils sont en rapport avec les mesures du troisième degré, mais la discussion ne s'occupe plus du volume seul, elle aborde une propriété inhérente à tous les corps et différente pour chacun d'eux : la densité de la matière. De plus, l'appréciation de la pesanteur relative des différents objets n'est plus une question de calcul ou de mesurage pur et simple, elle exige des instruments d'une complication autrement grande que celle qui suffit pour l'évaluation des lignes, surfaces et corps.

Pour arriver à comparer entre eux les poids des divers corps, il a fallu d'abord se rendre compte de l'existence même d'une pesanteur différente, ce qui n'est pas aussi simple que cela nous pourrait paraître aujourd'hui. Puis, il a fallu appliquer les notions de la mécanique naissante à l'invention d'un moyen pour comparer la pesanteur relative des corps, sans même parvenir à deviner le principe mystérieux de l'attraction. Il a fallu longtemps pour qu'un homme de génie inventât la balance, et pourtant cet instrument a dû exister avant l'invention des systèmes stathmétiques. La grande tâche cependant ne faisait que commencer par l'invention

des poids. Il est facile de diviser des lignes en un nombre donné de parties égales. La division des surfaces et des corps exige déjà des connaissances mathématiques plus considérables. Tout cela n'approche pas de loin de la difficulté qu'a dû offrir aux inventeurs des poids la subdivision en parties équivalentes d'un poids quelconque. On avait ici à lutter contre les obstacles matériels opposés par les corps mêmes, et contre les difficultés que présentait la division mathématique des volumes qui devaient rendre les poids arithmétiquement divisés.

Une grande obscurité enveloppe une question très-importante au point de vue mathématique. Quel est le rapport qui lie les mesures linéaires aux mesures pondérales?

Quand même nous aurions trouvé théoriquement l'équivalence d'un poids donné avec un volume cubique développé de l'étalon des mesures linéaires, la question est de savoir quelle est la matière formant ce volume. Puis, peut-on admettre une rigueur d'exécution nécessaire pour éviter des écarts considérables quand il s'agit d'établir des cubes d'un côté calculé à la  $\frac{1}{10000}$  partie d'un mètre? Tout ce que nous savons de l'antiquité nous démontre qu'elle n'approchait pas de la précision exigée par la pensée de notre temps. Ce grave inconvénient est, il est vrai, atténué par un fait capital. Nous possédons des poids anciens en assez grand nombre, et particulièrement divers poids assyriens sont parvenus jusqu'à nous. Les métrologistes qui nous ont précédé ont pesé ces



monuments, et le résultat de leurs recherches nous profite, en fournissant une base certaine à nos investigations. Mais ces valeurs stathmétiques données, comment les relier au système linéaire? C'est la question que nous devons nous poser.

L'idée qui fait dériver, dans le système français, les poids de l'unité linéaire n'est pas une pensée moderne. Nous savons que, dans le système des Alexandrins, les poids étaient déterminés par ceux de l'eau dans une mesure cubique donnée.

On ne pouvait pas y apporter, il est vrai, cette rigueur du système métrique qui n'admet l'eau qu'à sa plus grande densité, à 4 degrés centigrades au-dessus de zéro. Cependant, il ne faudrait pas s'exagérer l'influence de l'incertitude sur la température de l'eau; celle-ci est tellement minime, que les différences établies entre les poids antiques représentant une même valeur atteignent une fluctuation 100 fois plus grande.

Était-ce bien l'eau qui formait l'étalon au commencement, et spécialement chez les Assyriens?

Nous pourrions en douter, car les Romains employaient le *vin*, et il n'est pas impossible, en effet, que les Assyriens aient agi d'une manière analogue en employant soit ce liquide, soit un autre. Mais il est très-probable qu'ils ont employé comme étalon les matières mêmes qu'ils voulaient peser. Il est possible qu'ils aient eu en même temps plusieurs étalons rapprochés l'un de l'autre, et établis sur des bases très-différentes; rien ne s'oppose à ce que la

*mine* d'argent ait été directement un cube d'argent, et que la *mine* d'or ait été représentée par un volume du même métal. On peut avoir ainsi construit des poids en pierre d'une contenance cubique connue, et nous verrons dans la suite comment tous ces étalons possibles se déduisent de l'étalon des Assyriens.

Nous rappelons en passant que, pour les poids, il y a eu la même fluctuation d'une ville à l'autre, comme encore de nos jours.

Abordons maintenant la subdivision des Babylo niens et des Assyriens.

La mesure, l'unité était la *pierre* ou le *calcul*, pesant à peu près 83 grammes, elle se divisait :

- en 10 *drachmes*,
- en 60 *oboles* (*sihir* en assyrien)
- en 3,600 *grains* (*um* en assyrien).

Les multiples étaient :

La *mine* de 6 pierres ou 60 drachmes ( $\frac{1}{2}$  kilogramme environ ou 500 grammes);

Le *talent* de 30 ou de 60 mines (30 kilogrammes environ);

Le *oss* de 60 talents (ou 18 quintaux);

Le *ner* de 600 talents (18 tonnes);

Le *sar* de 3,600 talents (108 tonnes de mer).

Hincks et Norris, qui ont examiné les premiers le système des poids assyriens, ont remarqué un fait embarrassant. La *mine* et les poids qui en dépendent représentent deux séries de valeurs, dont les unes sont les doubles des autres. Les poids assyriens constatent ce fait incontestable. Il y a eu une *mine*

de 500 grammes, une autre de 1 kilogramme environ.

Les inscriptions qui accompagnent les poids ne laissent aucun doute là-dessus. On distingue dans les textes la *mine du roi*, la *mine du pays*, la *mine blanche*, *noire*, de *Karkemis*, mais les poids ne semblent pas établir de différences.

Les inscriptions commerciales citent surtout la *mine* de *Karkemis* (B. M. III, 47 et *passim*), même dans les textes ninivites. D'autres textes parlent de la *mine blanche* et de la *mine noire*. Mais toutes ces épithètes n'établissent pas une différence de poids atteignant la proportion de 1 à 2.

Norris avait cru que la *mine forte* de 1 kilogramme et la *mine faible* étaient, l'une la *mine de Ninive*, et l'autre, celle de *Babylone*; il admettait également deux talents, l'un de 30, l'autre de 60 kilogrammes.

M. Smith a prouvé que les inscriptions connaissent un *talent* de 30 *mines*; il n'y avait donc qu'un seul *talent* de 30 kilogrammes quelle qu'en fût la subdivision, par 30 ou par 60 *mines*. En effet, une inscription publiée par Layard (pl. 83 F), gravée sur un canard de marbre, porte : 30 *mines vraies*, et pèse 15<sup>k</sup>,061. L'expression 30 *mines* indique, ainsi que le poids lui-même, qu'il représentait un  $\frac{1}{2}$  *talent* de 60 *mines*. En cela, l'opinion de M. Smith doit être modifiée, mais il a raison de n'admettre qu'un seul *talent* de 30 kilogrammes environ.

Le document cité établit une *mine* de 502 gr.; l'inscription est de *Babylone*.



M. Mommsen a fixé le *talent* babylonien à  $30^k,649$ , et sa déduction est très-ingénieuse<sup>1</sup>; il se sert des données d'Hérodote et d'Élien, souvent cités, pour arriver à cette valeur. Nous verrons qu'elle peut se défendre par la théorie, quoique la moyenne des poids existants n'atteigne pas, pour la *mine forte*, à plus de  $1^k,010$ , ce qui suppose un *talent* de  $30^k,300$ ; c'est le chiffre admis par Brandis.

M. Lenormant, de son côté, a voulu supposer que le pied cube babylonien, rempli d'eau, représentait le *talent*, de la manière qu'Héron a fixé le *talent* d'Alexandrie.

Le *pied* babylonien équivalant à 315 millimètres, M. Lenormant a cru que le *pied cube* contenait  $31^1,500$ . C'est une distraction; le cube de 315 n'est pas  $31,500,000$ , mais  $31,255,875^2$ . Ce poids du pied cube d'eau est beaucoup trop élevé, et M. Lenormant, qui a tiré du livre de M. Brandis les données constatant la défalcation due à la température élevée de Bagdad, ne pourrait arriver à amoindrir ce poids d'une partie bien minime, de quelques

<sup>1</sup> On ne comprend pas seulement pourquoi le *talent* babylonien ne doit pas contenir 70 mines euboïques, mais 72; c'est le nombre des mines *attiennes* qui équivalent, selon Élien, au même *talent*. La valeur de  $25^k,542$  (non pas  $25^k,442$ ) n'est donc pas le *talent* euboïque d'Hérodote, mais le *talent attique* d'Élien; le *talent euboïque* formait  $26^k,27$ , en respectant les chiffres de M. Mommsen et l'autorité d'Hérodote.

<sup>2</sup> Cette relation ne pourrait exister que si le pied babylonien était de  $0^m,3162279$ , car  $\sqrt[3]{10^{25.875}} = 3.162279 \times 10^3$ .

décagrammes. Ce n'est donc pas ainsi qu'on peut établir la valeur exacte du *talent* babylonien.

Il faudrait aussi supposer que les poids assyriens dérivassent du pied babylonien, ce qui resterait d'abord à prouver : le pied cube ninivite, de son côté, donnerait une mesure de  $35^l,644$ , un talent de  $35^l,644$  et une mine de  $1^l,188$ , une drachme de 10 grammes. Cette thèse se réfuterait par elle-même, car les valeurs stathmétiques sont au delà de toute possibilité.

Nous admettons que la *mine* et le *décadrachme* (la *pièce*) furent le point de départ de la pondération assyrienne, et nous croyons que le système linéaire des Assyriens seul a pu servir de base à ce système de poids. On a retrouvé, à Khorsabad, des amphores qui contenaient encore les traces d'une poudre violette, résidu du vin qui les remplissait jadis; malheureusement on a négligé d'en évaluer le contenu.

Ce fait dénote que le vin pouvait bien être, comme chez les Romains, le point de départ d'une série de poids.

Un *qab* assyrien contenait  $1^l,313$ . Un *qab* de vin dont la densité est de 0.99, contient, comme poids,  $1^l,0214$ . En acceptant cela pour la *mine*, on aura pour le *talent*  $30^l,642$ , c'est-à-dire 7 grammes de moins que ne le croit M. Mommsen; c'est une différence inappréciable.

On est fondé à croire que l'unité stathmétique ne se déduisait pas d'une valeur linéaire, mais d'une mesure de capacité en usage.

Nous admettons, comme poids moyen, 510 gr. pour la *mine faible*, 1<sup>h</sup>,020 pour la *mine forte*, et 30,600 grammes pour le *talent*. Mais telle ne fut pas la seule manière de se rendre compte du poids.

On devait se demander quel morceau d'argent représente 1 *mine d'argent*. C'était un cube de 10 ongles de côté. Cette valeur linéaire, la  $\frac{1}{12}$  partie de la cou-dée, équivalait à 0<sup>m</sup>,045708.

Le cube contenait donc le poids de 95<sup>s</sup>,4714.

La densité de l'argent est 10.47.

Donc un cube de tel volume en argent pèse 1,000<sup>s</sup>,585.

Pour peu que le cube fût mal exécuté ou qu'il y eût un écart de quelques décimillimètres dans le côté du cube, on approchait de la valeur donnée de 1<sup>s</sup>,030.

En effet, on approche de la valeur *maximum* tout en admettant un *or* chimiquement pur d'alliage, en portant le côté à 0<sup>m</sup>,0375, plus de 8 ongles.

De même la *drachme forte* était exprimée par un petit cube de 4 ongles, ou 0<sup>m</sup>,018283, dont le cube rempli d'eau normale contient le poids de 6<sup>s</sup>,108; à la densité de 2,8, nous aurons 17 grammes, qui seraient le poids environ.

Le *décadrachme* ou la *pierre* représentait, dans la série faible, un poids de 83 à 85 grammes, c'est-à-dire un cube dont le côté avait 6 ongles, avec une densité de 4. . . Le *décadrachme* était une pierre pesant 24 grammes environ.

Il est possible que la pierre normale était un co-



rindon d'une très-grande taille, car le nom de *pierre* attaché à cette mesure prouve bien que ce n'était pas la première pierre venue par laquelle on aurait pu désigner tous les poids possibles. C'était la *pierre* qui pesait ce poids.

Le *décadrachme fort* pouvait au contraire être directement donné par une mesure linéaire, au *poids* de l'eau. La cinquième partie de la demi-coudée était  $0^m,05485$ , dont le cube pèse alors  $165^s,017$ ; la *mine forte* était donc  $990^s,103$ . Il est certain qu'une série de poids babyloniens existante donne cette mesure à quelques grammes près.

On voit, par ce qui précède, qu'il est assez difficile de fixer un seul étalon de poids. Il est, comme nous l'avons dit, fort probable que ces fluctuations, dont on peut établir la valeur de 30 grammes pour la *mine*, entre les deux points extrêmes, tiennent à l'existence de différents étalons. Nous avons déjà signalé certaines épithètes par lesquelles on distingue les *mines* différentes, telles que : *mine noire*, *mine blanche*, *mine du roi*, *mine du pays*, *mine vraie*, *mine de Karkemis*, et d'autres encore. Ces 30 grammes, pour la *mine forte*, constituent une fluctuation de 900 grammes pour le *talent*. Dans le système du *décadrachme fort* que nous avons expliqué, le *talent* ne serait que de  $29^k,700$ , tandis que dans celui que nous avons expliqué en premier, et qui se rapproche de l'évaluation de M. Mommsen, il atteindrait le poids de  $30^k,600$ . Pour la drachme, la différence serait de 25 centigrammes, et ici la

question commence à devenir délicate. Car, malgré la subdivision des poids existants, qui établissent avec certitude que les Babyloniens avaient un poids théorique de 4 centigrammes, ce serait trop se hasarder que de vouloir leur supposer des instruments assez sensibles pour apprécier ces poids minimes.

Néanmoins, on admettait ces poids théoriquement.

Le Louvre possède plusieurs petits poids. M. le duc de Blacas, dans sa traduction de l'*Histoire de la monnaie romaine* de M. Mommsen<sup>1</sup>, en a donné les valeurs en grammes.

Les voici :

1° Canard.....	= 81 <sup>r</sup> ,98
2° tête de sanglier....	= 16,50
3° canard.....	= 8,00
4° <i>id.</i> .....	= 4,66
5° <i>id.</i> .....	= 2,65
6° <i>id.</i> .....	= 0,95

Le dernier de ces petits poids porte seul une inscription en caractères cunéiformes, et dont l'interprétation est certaine :



Ce texte signifie :

22  $\frac{1}{2}$  grains.

Ces 22 grains  $\frac{1}{2}$  pèsent 95 centigrammes; donc chaque grain pèse 4  $\frac{1}{4}$  de centigrammes.

Mais ce chiffre de 22  $\frac{1}{2}$  prête lui-même à la ré-

<sup>1</sup> T. I, p. 402.

flexion. Comme nous l'avons dit, les Babyloniens n'avaient pas de balance pour apprécier un poids de 2 centigrammes : ils n'auraient pas indiqué le poids de  $21 \frac{1}{2}$  ou de  $23 \frac{1}{2}$  grains. S'ils ont exprimé le chiffre de  $22 \frac{1}{2}$ , ce n'est que parce qu'il indiquait un fractionnement d'un nombre plus élevé.

En effet,  $22 \frac{1}{2}$  est le  $\frac{1}{4}$  de 90, la  $\frac{1}{4}$  partie de 180; 8 fois 95 font 760, c'est-à-dire un poids qui approche de la drachme. Le petit poids avec l'inscription représente  $\frac{1}{4}$  de la drachme : celle-ci variant depuis 8<sup>s</sup>,10 jusqu'à 8<sup>s</sup>,50, le  $\frac{1}{4}$  sera 1<sup>s</sup>,01 à 1<sup>s</sup>,06. Le petit poids du Louvre pèse donc en vérité 6 ou 10 centigrammes de moins qu'il ne le devrait. Mais il nous fournit un précieux renseignement, en fixant la valeur du grain. L'obole est la  $\frac{1}{2}$  partie de la drachme; le grain de 0<sup>s</sup>,0422 est donc la  $\frac{1}{10}$  partie de l'obole faible ou la  $\frac{1}{20}$  de l'obole forte.

L'obole (*šihir* en assyrien) était donc divisée en 30 ou 60 grains. Si l'on admet la dernière des deux alternatives, le poids du Louvre est un représentant de la série forte; dans le cas de la première subdivision, l'obole ne se serait composée que de 30 grains.

Ce petit texte curieux nous donne la clef de toute la série des petits poids.

- N° 1 représente le décadrachme faible;
- n° 2 *idem* . . . . . 2 drachmes;
- n° 3 *idem* . . . . . 1 drachme;
- n° 4 *idem* . . . . .  $\frac{1}{2}$  drachme;
- n° 5 *idem* . . . . .  $\frac{1}{4}$  drachme;
- n° 6 *idem* . . . . .  $\frac{1}{8}$  drachme.



La moyenne de ces poids sera obtenue par l'équivalence de ces 13 drachmes  $\frac{22}{11}$  et des 114<sup>s</sup>,74 qui font la somme des valeurs données par M. le duc de Blacas. Cette moyenne est de 8<sup>s</sup>,22 pour la drachme, ce qui fera une mine de 986<sup>s</sup>,40, évidemment une valeur un peu trop faible quoiqu'elle se rapproche de la mine de 990 grammes.

Cette série, dont on ne peut pas contester l'importance, établit également une mine de 990 grammes, résultat obtenu théoriquement par le cube, qui établit le *décadrachme fort* de 165 grammes, et la mine de 990 grammes. Elle a dû nécessairement constituer une des nuances des poids babyloniens. Nous ne devons pas oublier cependant qu'il est bien plus difficile d'établir, par la pratique et la main d'œuvre, un petit poids qu'un grand. Aussi l'un des poids n° 4, la  $\frac{1}{2}$  drachme de 4<sup>s</sup>,66, supposerait une mine forte de 1<sup>k</sup>,118, ce qui est exorbitant, et pourtant l'écart, pour le poids, n'est que de  $\frac{1}{2}$  gr.<sup>1</sup>

Par contre, nous possédons un poids qui donnerait une mine de 1<sup>k</sup>,026. M. de Vogüé a publié le texte d'une inscription trouvée à Abydos, gravée sur un lion de bronze. Cette inscription est ainsi conçue :

אספרן לקבל סחריא וי כספא

Le savant épigraphiste la traduit ainsi :

Contrôlé pour servir aux conservateurs de l'argent<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Il est possible aussi que le poids n° 4 présente plus de  $\frac{1}{2}$  drachme, peut-être 100 grains.

<sup>2</sup> Le regrettable Levy de Breslau a traduit : « Genelmigt oder

Cette traduction ne nous semble pas acceptable; sur un poids qui doit contenir un texte indiquant la valeur stathmétique, M. Brandis a parfaitement vu que ce monument, qui pèse  $25^k,656$ , représentait un talent d'or de 3,000 drachmes ou de 1,500 stathères.

Ceci donne, selon M. Brandis, une drachme de  $8^g,552$ ; la mine sera donc de  $1^k,026$ .

Tous les numismates sont d'accord pour placer l'inscription araméenne à l'époque des Achéménides; ce serait alors le talent perse de 50 mines, à 60 drachmes. Le talent complet serait de  $30^k,788$ . Nous nous expliquerons plus tard sur le premier mot perse *açparna*, qui signifie *talent*. Et nous traduisons l'inscription ainsi qu'il suit :

*Talent pour servir de base aux monnayeurs<sup>1</sup> d'argent.*

gut befunden von Seiten des Satrapen der über das Silber gesetzt ist. » Ce savant a également vu, comme M. de Vogüé et avec raison, un personnage dans le troisième mot de la petite légende.

<sup>1</sup> Le mot סתריא est probablement, comme l'ont vu MM. de Vogüé et Levy, un nom d'agent : il peut être la transcription d'un mot perse en *tar*. On aurait pu penser au mot *stater* que le Thalmud exprime par אסתירא, et il faudrait donner à ce mot la signification générale qu'a le mot *istatirannu* dans les textes cunéiformes : il y a longtemps, en effet, que j'ai découvert dans les inscriptions des Séleucides cette transcription assyrienne du mot *stater*. Mais il faudrait toujours admettre que le mot, si correctement rendu par les textes de la Chaldée, eût été défiguré dans la légende araméenne qui rend bien le mot perse *açparna*; puis ce mot *stater* était inutile du moment qu'on ne fixait pas le nombre de pièces qu'on devrait faire. Cette considération du bon sens a sans doute déterminé mes prédécesseurs à ne pas accepter ici le mot *stathère*, qui s'offrait à eux de lui-même.

Nous pouvons donc récapituler les valeurs suivantes pour la *mine forte* et la *drachme faible*.

	Mine forte.	Drachme faible.
1 <sup>e</sup> valeur maximum . . . . .	1 <sup>h</sup> ,026	= 8 <sup>r</sup> ,55
2 <sup>e</sup> grande valeur . . . . .	1 020	= 8 50
3 <sup>e</sup> moyenne valeur . . . . .	1 010	= 8 42
4 <sup>e</sup> poids du talent babylonien . . . . .	1 004	= 8 37
5 <sup>e</sup> poids d'argent . . . . .	1 000	= 8 33
6 <sup>e</sup> poids moyen des poids bilingues . . . . .	0 995	= 8 29
7 <sup>e</sup> poids léger . . . . .	0 990	= 8 25

Nous ne descendons pas au-dessous de cette valeur, attendu que les poids sur lesquels on devrait s'appuyer pour établir cette évaluation sont mutilés ou présentent d'autres défauts.

Après avoir traité la question de la valeur absolue des poids forts et faibles, il nous reste encore à prouver l'assimilation de ces évaluations aux termes existant dans les textes.

Nous ne nous arrêterons pas sur le mot *grain*, qui est l'expression assyrienne de la même idée.

30 ou 60 *grains* composent 1 *obole*, en assyrien *sihir*, et ce *sihir* שִׁיחַ se trouve dans la glose (B. M. II, 37, 51), où la pierre de  $\frac{1}{6}$  de drachme est identifiée à la pierre de 1 *obole*.

Le mot *drachme* ne se trouve pas dans les textes avec ce terme; cette valeur est exprimée dans de nombreux passages par la lettre **𐎢𐎣𐎠** *ta*, que les syllabaires rendent de différentes manières : on trouve *pāsu*, *apasu*, *sundu* ou *rukdu*, puis un mot dont la lecture n'est pas sûre, parce que la première



lettre est polyphone; on pourra le lire : *tardu*, *hasdu*, *kuddu*, *kukdu*, *sildu*.

Nous avons trouvé dans un passage de *K* que cette valeur est la  $\frac{1}{60}$  partie de la *mine*.

M. Smith transcrit la lettre assyrienne par *schekel*, le mot hébreu; mais rien, à ce que nous sachions, ne semble prouver cette prononciation.

Le nom de *drachme* semble, comme celui de la *mine*, être venu en Grèce de la Babylonie. J'ai déjà donné, dans le *Mémoire métrologique* de M. Lenormant, l'étymologie probable du mot grec : je le fais venir des mots *darag mana*, le  $\frac{1}{60}$  de la *mine*.

Le mot *darag*, forme pleine *daraggu* (B. M. II, 38), est le mot arabe *درج*, *degré*, qu'un hasard capricieux rapproche du son du mot français.

Mais la racine est une ancienne racine sémitique se trouvant déjà avec cette même signification dans la Bible (Cant. II, 14; Ézécl. xxxviii, 20). Le sens de *degré de mine* équivaut à celui de  $\frac{1}{60}$  de *mine*; le *degré* était le  $\frac{1}{60}$  de l'arc, dont la corde est le rayon, comme de notre temps. Cette étymologie de *darag mana* est confirmée par l'expression biblique (Ezr. II, 69) *דרכמן*, qui exprime la drachme. Il n'est pas sûr que le mot *אדרכון* (Par. I, 29; Ezr. 8, 27) soit le même, quoiqu'il soit également traduit par *drachme*, à moins qu'il n'y ait ici une mutilation du terme primitif. Nous voyons, dans le mot *adarkon*, le prototype de la *darique*.

Nous reviendrons sur ce sujet.

En tout cas, il ne paraît pas que le mot *drachme*



soit un mot arien, comme le sont, en effet, quelques désignations métrologiques. Il paraît que toute la série des termes stathmétiques, en grec, est d'origine babylonienne. Le mot *obole* lui-même provient de *aplus'*, poids.

Nous avons dit que le *décadrachme* était l'unité de mesure. Cette assertion se prouve par diverses gloses; l'une d'elles (B. M. II, p. 37, l. 52) explique la *Pierre triple* par la *Pierre de la  $\frac{1}{2}$  mine*, l'interprétation donnée pour le premier terme se prouve par une indication directe (B. M. II, 14, 27, restituée d'après l'original<sup>1</sup>).

Dans le même ouvrage (pl. XXI, l. 11), le signe de *Pierre* est expliqué par *sahharu* סחר et identifié au groupe pour *purzi Tuna*, ce qui doit signifier le *décuple de la drachme*.

Le *décadrachme* se disait donc *sahhar*, d'une racine qui exprime l'idée de totalité, d'unité.

Le fait que la *Pierre triple* indique la  $\frac{1}{2}$  de la *mine* explique clairement que la *Pierre simple* équivalait au *décadrachme*. Nous avons dit déjà que l'étalon des mesures de pondération devait être une *Pierre* de 10 *drachmes* de poids.

Hincks avait cru qu'il existait une mesure exprimée par SU , et une autre qui était représentée par le signe UT . Ce dernier signe signifie, à la vérité, une mesure rendue par *ina*, dont nous avons déjà parlé, elle était probablement une me-

<sup>1</sup> On y lit SI 3 : IKLA égal à *salsatu*.

sure de capacité, le *hin*, quoiqu'on trouve ce mot joint au mot *argent*. Nous ne savons pas ce que veut dire le *hin* d'argent qui, si on prenait le mot à la lettre, donnerait une trop grande mesure; mais les deux valeurs que Hincks a supposées sont imaginaires; M. Smith a expliqué les documents qui les contiennent, et qui sont publiés dans les *Textes de Layard* (pl. 83 G. H.).

Ce que Hincks a lu 8 *ut* signifie  $\frac{1}{4}$  (de la *mine*), et le *canard* qui porte l'inscription 6 *su* pèse  $\frac{1}{4}$  de la *mine*. Ces deux lettres ne sont que le complément phonétique des mots *sumunut*  $\frac{1}{4}$ , et le *su* celui du mot *sus's'u*, ou le  $\frac{1}{4}$ . M. Smith cite, pour confirmer les indications fournies par les poids des monuments, une variante d'un texte de Sargon<sup>1</sup>.

Un exemplaire porte 10 drachmes, et un autre ce même terme qu'il faut expliquer par  $\frac{1}{4}$ . Cette donnée, autrement interprétée, donnerait, pour le *su* imaginé par Hincks, la valeur de 1 drachme et  $\frac{2}{3}$ , ce qui ne paraît pas être admissible.

Le signe S'U paraît encore dans une glose qu'il faut citer ici, bien qu'à coup sûr il n'ait pas le moindre rapport avec le mot dans lequel nous l'avons vu employé tout à l'heure.

Il signifie *bourse* et est expliqué par le mot *kīs'* כִּי־סִ. Si je traduis bien la glose (B. M. II, 37, 49), la *bourse* était de 40 drachmes.

On explique la *pierre* de la peau des 4 pierres par

<sup>1</sup> Comparez la pierre de Larnaca (col. II, l. 6) avec les autres textes de Sargon (G. S. de Kh.).



la pierre de la bourse. C'était alors une valeur de convention, et nous savons que le même terme de bourse est employé aujourd'hui pour désigner une certaine somme d'argent.

La mine est, de tous les termes de pondération, celui qui est le plus employé : elle s'appelle *mana*.

Quelquefois on abrège ce terme en *ma*; le mot *mana* s'est perpétué en Grèce et en Asie et est parvenu jusqu'à nous, bien qu'il désigne aujourd'hui dans notre langage, non pas le poids du métal, mais bien l'endroit d'où on le tire.

Le talent, au contraire, est un mot qui est très-obscur; l'expression grecque *τάλαντον* désigne d'abord la balance, puis le poids de 60 mines; en latin, le mot *talentum* signifie le poids seul ou une somme d'argent équivalente. Le moyen âge a donné au mot talent comme à celui de mine une signification toute différente. Il est difficile de savoir d'où provient le mot grec. Le mot assyrien est probablement *tiknu* 𐎲𐎠𐎫𐎶 *poids*, il se transcrit par les lettres TIK, UN, 𐎲𐎠𐎫𐎶 qui, malgré la similitude avec le mot cité, n'a probablement aucun rapport d'origine avec ce dernier. L'idéogramme dont nous venons de parler a également la signification de tribut et se prononce, en cette qualité, *bilat*, en langue assyrienne.

Le mot *tiknu* n'était pas, du reste, le seul mot par lequel les Assyriens désignaient le talent, et nous avons ici un fait curieux à constater.

Le terme hébreu est *kikkar*, qui, on le sait, est

l'assyrien *qaqqar* ; le mot, en assyrien et en hébreu, signifie également *terre*, *horizon*, le latin *orbis*. On sait que ce terme assyrien, ajouté à une mesure, dénote généralement la même mesure 360 fois répétée. Or le mot hébreu *kikkar* est certainement emprunté, comme celui de *mine*, à la nomenclature assyrienne; il exprime, comme son prototype, la signification d'*anivers* et il se trouve déjà dans le Pentateuque. Il serait difficile à expliquer sans cette idée intermédiaire que nous fournit l'idiome de Ninive, cause des deux significations si diverses que nous offre également le mot hébreu.

Le *kikkar* désigne 360 unités, et cette unité est juste le *décadrachme* que nous avons, par d'autres motifs, reconnu comme l'*unité fondamentale*.

C'est donc une confirmation de plus de cette idée que la *pierre*, ou le *poids* par excellence, représentait 10 drachmes; on sait d'ailleurs que le mot *pierre*, dans la Bible (p. ex. Deut. xxv, 13) signifie le *poids*. Au lieu de dire *tikna*, on se servait, en Assyrie, des mots *abanqaqqar* ou *s'ahharaqqaqar*, d'où, plus tard, on formait le prototype de l'hébreu *kikkar*.

Nous pouvons aussi trouver l'origine du mot hébraïque par une particularité de la numération assyrienne.

Les *poids* d'une valeur plus considérable se formaient, comme nous l'avons dit, du *talent*, par les mots déjà expliqués de *soas*, *ner* et *sar*.

Il se peut que les Assyriens, qui avaient des mots spéciaux pour leurs poids et peut-être quelques ex-

pressions notées (B. M. II, lig. 55 et suiv.), en fournissent les termes, mais nous n'osons pas nous prononcer sur ce sujet.

Nous connaissons peu les expressions perses; l'une d'elles est donnée dans אספרן, c'est celle du *talent*, *açparna*, le zend *açpereno*<sup>1</sup>. Le poids du *talent* perse de 3,000 *drachmes* est 25<sup>k</sup>,656, le *talent* complet était donc, comme nous l'avons dit, de 30<sup>k</sup>,788. Si l'on admet la coudée perse à 0<sup>m</sup>,5475, un peu plus grande que ne le donne la moyenne des mesures de Persépolis, à savoir : 0<sup>m</sup>,5467, nous obtiendrons pour l'épha ou *demi-coudée cube* le poids de 20<sup>l</sup>,514. D'après cette indication, le *talent* perse complet de 3,600 *drachmes*, un de 1,800 *dariques*, aurait été de 30<sup>k</sup>,071, c'est-à-dire 17 grammes ou  $\frac{1}{1000}$  de moins que l'évaluation obtenue par le poids d'Abydos. Nous pouvons donc admettre que, pour les Perses, le double *artaba* valait 3,600 *dariques*.

Les expressions perses pour les autres poids peuvent se deviner. Le grain se disait *yava*. Le nom

<sup>1</sup> M. Halévy a aussi identifié אספרן avec *açpereno*, en tirant toutefois des conclusions qui nous paraissent impossibles. Il veut comparer le terme de l'inscription et le mot zend à la monnaie moderne nommée *aspre*, nom qui provient du grec du moyen âge, *ἀσπρος* « blanc, » le turc *akceh* ! Tout cela pour prouver l'origine moderne du *Zendavesta*. La traduction qu'il propose d'un texte qui se lit sur un poids de 25 kilos est la suivante : « Des aspres à échanger contre des statères d'argent. » Le mot *asper* se trouve dans les écrits rabbiniques du moyen âge, et il signifie la cinquième partie d'un *dinar*. On peut se demander si, du temps des Perses, on comptait déjà en Asie par *aspers* et *dinars*. Et combien d'aspres ? Combien de statères ? Le poids est-il changeur ?



de l'obole, *dānaka* en perse, a survécu presque dans l'arabe *dāniq*, le persan *dāneh*; on en forme le néo-sanscrit *tanka*. Le mot grec *drachme* a pénétré dans tout l'Orient, et *dirhem* a reçu, dans l'Est, le droit de cité. Les Perses l'appelaient *taala* (sanscrit *tōla*, persan *taleh*, *taleh*). Il n'est pas sûr que le *cer* moderne (le décadrachme) soit antique; la mine semble avoir conservé son nom indélébile, *mana*, qu'elle a transporté dans l'Inde.

Comme nous l'avons dit au commencement, il nous sera difficile d'établir, pour les valeurs stathmétiques, un étalon aussi rigoureux que pour les mesures purement mathématiques. Si nous avions exactement la donnée qui établit le *décadrachme*, nous pourrions fixer un poids modèle et donner ainsi une évaluation dont toutes les autres valeurs stathmétiques ne seraient que des écarts plus ou moins considérables. Mais, comme nous l'avons dit, cette valeur fondamentale nous manque encore, et il ne nous reste qu'à admettre des valeurs flottantes entre des limites rapprochées, il est vrai, mais dont il serait difficile de nier la distance.

Ces différences sont peu considérables pour la *drachme*, où elles ne s'élèvent qu'à  $\frac{1}{4}$  de gramme environ; mais elles atteignent, pour le *talent*, la valeur de 1 kilogramme à peu près; il est impossible de faire disparaître cet écart, puisque son existence est certifiée par les monuments. Nous pouvons néanmoins admettre une moyenne pour les différents poids; en acceptant celle de 1<sup>k</sup>,010

pour la *mine forte*, nous aurons les valeurs suivantes :

Le grain faible	=	0,000024
le grain fort	=	0,000047
l'obole faible	=	0,001403
l'obole forte	=	0,002806
la drachme faible	=	0,008417
la drachme forte	=	0,016833
le décadrachme	=	0,084166
la mine faible	=	0,505
la mine forte	=	1,010
le talent	=	30,300

Voilà les mesures stathmétiques fixées d'après les données dont nous disposons. Il est possible que des documents à venir précisent davantage le mode de dérivation des valeurs stathmétiques.

Mais, pour des raisons que nous avons exposées au commencement de ce chapitre, il est difficile et peu probable qu'on arrive jamais à en préciser la valeur absolue avec une plus grande netteté.

La modification du système assyro-chaldéen par sa propagation dans les autres pays de l'Orient et l'influence qu'il a exercée sur les mesures modernes, doivent être le sujet d'un travail séparé et spécial.

---

NOUVELLES ET MÉLANGES.

---

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

---

SÉANCE DU 9 OCTOBRE 1874.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Mohl, président.  
Le procès-verbal de la dernière séance est lu : la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

MM. GIRARD DE RIALLE, présenté par MM. Renan et Mohl.

ALVARO REYNOSO, docteur ès sciences, présenté par MM. Barbier de Meynard et Guyard.

AYMONIER, lieutenant d'infanterie de marine, professeur de cambodgien à Saïgon, présenté par MM. Mohl et Renan.

JULES CHARLES SCHOLL, présenté par MM. Garcin de Tassy et Oppert.

M. Mohl dit qu'il tient à expliquer au Conseil les circonstances qui l'ont forcé de signer le Journal de la Société comme gérant, quoique ce titre et cette fonction ne soient guère applicables au cas présent. M. le Procureur de la République avait invité la Société à se conformer à la loi qui exige la signature d'un gérant pour toute publication périodique. La Commission du Journal a reconnu que la loi est positive et que la grande courtoisie que M. le Procureur avait montrée dans la petite négociation qui s'en était suivie,



ne faisait que rendre plus indispensable de se conformer à la loi. La Commission a alors décidé qu'au lieu de nommer un gérant de convention, il valait mieux rester dans le vrai et faire toujours signer le Journal par le membre de la Commission qui se trouverait chargé de fait de la rédaction et par conséquent déjà moralement responsable.

M. Mohl, ayant, pendant les vacances, autorisé provisoirement M. Lefman, professeur à l'Université de Heidelberg, à emprunter pour trois mois le manuscrit du *Lalitavistara*, appartenant à la bibliothèque de la Société asiatique, demande au Conseil de ratifier cette autorisation. La proposition de M. Mohl est acceptée pour le délai indiqué.

Il est donné lecture de deux lettres de M. Catafago, annonçant une découverte que l'auteur aurait faite pour démontrer la date de la fondation de certains monuments antiques par des symboles astronomiques sculptés sur leurs murs.

M. Oppert présente quelques remarques sur le mémoire de M. Halévy intitulé : *Observations critiques sur les prétendus Touraniens de la Babylonie*, qui a paru dans le n° de juin 1874 du Journal asiatique. Il repousse la théorie de M. Halévy, qui ne voit dans le sumérien qu'un système d'écriture. Les inscriptions bilingues qui contiennent des textes sumériens avec traduction assyrienne lui paraissent fournir la preuve péremptoire de l'existence d'un idiome appartenant à une famille de langues étrangère au groupe sémitique.

La séance est levée à 9 heures.

#### OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ :

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, n° de juillet, août et septembre 1874. In-4°.

Par le ministère de l'instruction publique. *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. I<sup>er</sup>, fasc. II, III et IV. Paris. Franck, 1873-1874. In-4°.

Par les rédacteurs. *Revue Africaine*, n° de mai-juin 1874. In-8°.

Par la Société. *Le Globe*, organe de la Société de géographie de Genève. T. XII, liv. IV-VI. Genève, 1873. In-8°.

Par l'éditeur. *Revue bibliographique de philologie et d'histoire*, recueil mensuel publié par la librairie Ernest Leroux, n° 1 à 8. 1874. In-8°.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, part II, n° IV, 1873; part I, n° I, et part II, n° I, 1874. Calcutta. In-8°.

— *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, n° de février à mai 1874. In-8°.

Par l'Institut Smithsonian. *Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution . . . for the year 1872*. Washington, 1873. In-8°.

Par l'éditeur. *Indian Antiquary*, edited by Jas. Burgess. Vol. III, part XXXIII, August 1874. Bombay. In-4°.

Par le ministère de l'instruction publique. *Monuments divers recueillis en Égypte et en Nubie*, par Auguste Mariette-Bey. Ouvrage publié sous les auspices de S. A. Ismail Pacha, Khédive d'Égypte. Livr. 1 à 6. Paris, Franck, 1872. In-folio (contenant : titre et texte, feuille I, planches 1 à 26, 33, 35, 38).

— *Études égyptologiques*, comprenant le texte et la traduction d'une stèle éthiopienne inédite et de divers manuscrits religieux, avec un glossaire égyptien-grec du Décret de Canope. Par Paul Pierret, conservateur-adjoint du Musée égyptien du Louvre. Paris, Franck, 1873. In-4°, 125 pages autogr.

Par le ministère de l'instruction publique d'Italie. *I Diplomi Greci ed Arabi di Sicilia*, pubblicati nel testo originale, tradotti ed illustrati da Salvatore Cusa. Vol. I, parte I. Palermo, tip. Lao, 1868. In-4°, xxii-504 pages.

Par l'auteur. *Il Divano di Omar ben al-Fàrē'd*, tradotto e paragonato col canzoniere del Petrarca per Pietro Valerga. Firenze, tip. Cellini, 1874. In-12, 172 pages.

Par l'auteur. *Ibn-el-Athiri-Chronicon*, quod Perfectissimum inscribitur. Vol. XIII corrigenda et indices continens. Ed. Carolus Johannes Tornberg. Pars prior indicum. Lugd. Bat., Brill, 1874. In-8°, LXXIII-400 pages.

De la Bibliotheca Indica :

Par la Société asiatique du Bengal. *The Agni Parāṇa*. Ed. by Rājendralāla Mitra. Fasc. V, Calcutta, 1874. In-8°.

— *The Kātantra*, with the commentary of Durgasimha, ed. with notes and indexes by Julius Eggeling. Fasc. I, II. Calcutta, 1874. In-8°.

Par l'auteur. *Report on Sanskrit Mss.* 1872-1873 (par G. Bühler.) Bombay, 1874. In-12, VII-17 pages.

— A Grammar of the Arabic language, translated from the German of Caspari, and edited with numerous additions and corrections by W. Wright. Second edition, revised and greatly enlarged. Vol. I. London, Williams and Norgate, 1874. In-8°, xv-351 pages.

— *Archaeological Survey of India*. Report for the year 1871-1872, by Alexander Cunningham. Vol. III. Calcutta, 1873. In-8°, XIII-164-v pages, XLVII pl.

— *Twelve Sabaeen Inscriptions*. By O. E. Rehatsek. In-8°, 11 pages, IX pl. (extrait du *Journal of the Bombay Branch Royal Asiatic Society*).

— *Facsimiles of Muhammadan Coins*. By Ed. Rehatsek. In-8°, 4 pages. (Extrait du même journal.)

Par les auteurs. *An Answer to the « Saturday Review »* (August 8, 1874). On the Atomic base « V-ID ». London, Allen, 1874. In-8°, 4 pages (par MM. de Godes-Liancourt et Frédéric Pincott).

Par l'auteur. *La langue et la littérature hindoustaniennes*, de 1850 à 1869. Discours d'ouverture du cours d'hindoustani par M. Garcin de Tassy, membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, etc. Seconde édition. Paris, Maisonneuve, 1874. In-8°, 488 pages.

— *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis*, texte publié pour la première fois avec une traduction complète et des



notes par M. S. Guyard, Paris, Maisonneuve, 1874. In-4°, 252 pages (extrait du t. XXII, première partie, des *Notices des Mss.*).

Par l'auteur. Girard de Rialle. *Les dieux du vent Vāya et Vāta dans le Rig-Véda et dans l'Avesta*. Paris, Maisonneuve. In-8°, 14 pages (extr. de la *Revue de Linguistique*).

— *Cours de langue japonaise en soixante leçons* par Félix Évrard. Première partie. Yokohama, imprimerie de « l'Écho du Japon », 1874. In-8°, vi-179 pages; textes japonais, 17 pages.

— *Maldka*. Histoire des rois Malays de Malāka et cérémonial de leur Cour. Traduit et extrait du Livre des Annales malayeses, etc. par Aristide Marre. Paris, Maisonneuve, 1874. In-8°, 34 pages.

*L'ISLAM ET SON FONDATEUR*, étude morale par Jules-Charles Scholl. Neuchâtel, 1874, in-8° de xiv et 464 pages, avec un tableau généalogique de la famille de Mahomet.

Par une coïncidence aussi fortuite que singulière, pendant que j'avais sous presse à Paris mon volume intitulé « l'Islamisme », un jeune homme de vingt-trois ans publiait à Neuchâtel un ouvrage du même titre, mais conçu à la vérité sur un plan tout différent. L'ouvrage de M. J.-C. Scholl est une étude philosophique sur Mahomet et sa religion; le mien est plutôt un recueil de documents originaux. Ces deux ouvrages ne se font aucun tort l'un à l'autre; ils s'expliquent, au contraire, mutuellement, ou, si l'on veut, celui de M. Scholl est le développement du mien. Après tout ce qui a été dit sur Mahomet et sur sa religion, il y a encore quelque chose à apprendre dans le travail de M. Scholl, même après l'ouvrage de M. Barthélemy Saint-Hilaire, *Mahomet et le Coran*, et les savantes études de Sir W. Muir, d'A. Sprenger, de Noeldeke, d'A. de Kremer, etc. M. Scholl a puisé aux bonnes sources, et il s'est mêlé avec raison des appréciations fantaisistes de Palgrave et de Vambéry. Son travail

accuse une grande lecture qui lui a donné le moyen de tracer un tableau complet sur Mahomet et sur sa doctrine, de le rendre attachant et instructif et de formuler des aperçus justes et impartiaux. Je crois comme M. Scholl que l'étude de la religion et des religions au moyen de la philosophie est le plus noble thème qui puisse être proposé à l'intelligence humaine, bien qu'ainsi que lui je ne sois pas de l'école qui soutient que toutes les religions se valent, et que les doctrines des Védas sont aussi pures que celles du Nouveau Testament. Mais il y a partout des parcelles de vérité qu'on est bien aise de rencontrer, et qui vous confirment dans les véritables et consolantes doctrines qu'un examen approfondi vous a fait adopter. L'étude du Coran est intéressante sous ce point de vue, car bien des passages peuvent servir d'éclaircissements ou de commentaires à nos livres saints.

Dans une série de chapitres, M. Scholl passe tour à tour en revue ce qu'était l'Arabie avant Mahomet, ce que furent ses précurseurs et ce qu'il fut lui-même, les doctrines du Coran, les destinées de l'Islam et les sectes qui en sont sorties. Seulement il s'est trop étendu, selon moi, sur la secte persane, plus politique que religieuse, des Babis, que les lecteurs du Journal asiatique connaissent par le travail de feu Kasem Bey, et pas assez peut-être sur celle des Wahabis, au sujet de laquelle il vient de paraître, dans le Journal de la Société asiatique du Bengale, la traduction d'un récit authentique rédigé en arabe par le petit-fils du fondateur de la secte.

M. Scholl fait bonne justice de la ridicule critique de M. Palgrave de la formule : « Il n'y a de Dieu que Dieu ; » mais il aurait dû dire que sa véritable traduction doit être : « Il n'y a de Dieu que le Dieu, » c'est-à-dire « que le vrai Dieu, » car les deux mots qu'on traduit ici par Dieu ne sont pas identiques. La première fois il y a *Ilâh*, « Dieu, » et la seconde *Allah* avec l'article réuni au mot pour *al-Ilâh* « le Dieu. »

M. Scholl aurait bien pu se passer de mentionner la ti-

rade de la comtesse Doria d'Istria contre les femmes turques, qu'elle traite de *crapuleuses*; il est vrai qu'il ne l'approuve pas.

GARCIN DE TASSY.

---

*VIE DE MAHOMET*, d'après le Coran et les historiens arabes, par P. Henri Delaporte, ancien consul général de France en Orient. Paris, 1874. Gr. in-8° (671 pages).

M. Delaporte juge dans sa préface assez sévèrement ses prédécesseurs, puis il dit : « C'est le Mahomet des Musulmans que nous nous sommes proposé de mettre en relief, avec l'ensemble de ses qualités et de ses défauts, le mélange de ses vices et de ses vertus. » Il annonce qu'il va puiser ses renseignements dans les chroniqueurs arabes et dans les traditions accréditées, mais il ne se propose pas de les discuter et laissera le lecteur libre de se faire sa propre opinion. Puis il ajoute : « On voudra bien se rappeler encore que les fonctions qui nous étaient confiées en Orient, jointes à la connaissance personnelle que nous avons de la langue arabe, nous ont mis fréquemment en rapport avec toutes les classes de Mahométans. L'avantage de cette position nous a permis de recueillir les éclaircissements nécessaires à l'intelligence de notre ouvrage. En groupant autour des matériaux qui nous étaient fournis avec abondance, toutes les traditions et les opinions reçues et passées en Orient à l'état dogmatique, nous nous sommes cependant interdit de discuter la valeur philosophique des documents dont nous faisons usage, convaincu que l'ouvrage le plus utile en histoire est celui dont l'auteur s'est trouvé à même de puiser aux sources les plus directes. Nous proposant surtout de faire une œuvre vraiment consciencieuse, nous avons consulté plusieurs ulémas, docteurs de la loi, gens de savoir et de piété, etc., etc. » Enfin la préface se termine ainsi : « Cet ouvrage n'est que la fidèle reproduction de tous les renseignements écrits et oraux que notre position en Orient nous a mis à même de recueillir. »



Hélas ! toutes ces études des chroniqueurs et des traditionnistes arabes et toutes ces contributions des ulémas les plus savants ne devaient pourtant pas nous profiter ; on ne comprend pas pourquoi, mais il paraît que « c'était écrit ; » car le volume publié par M. Delaporte après tant de préparatifs n'est que la répétition, un peu abrégée, mais d'ailleurs fidèle de la *Vie de Mahomet*, par Jean Gagnier, Amsterdam, 1733, 2 vol. in-8°. Tout le récit de Gagnier, depuis la généalogie jusqu'à l'enterrement de Mahomet, s'y retrouve ; les mêmes faits, exactement dans le même ordre et dans les mêmes mots, sauf de légers changements dans quelques phrases, les mêmes anecdotes, sauf des abréviations assez fréquentes de conversations et des omissions de détails, mais jamais un fait nouveau, une tradition différente, une réflexion quelconque ne témoignent d'un travail indépendant. Les omissions ne sont peut-être pas toujours bien choisies, et il s'est glissé dans le récit quelques fautes qui pourraient étonner de la part d'un auteur savant en arabe. Mais je n'insiste pas là-dessus, ces petites taches disparaissent devant le problème de la conformité des deux ouvrages, que rien dans la préface n'indique ni n'explique et qui m'a étonné plus que je ne puis dire. M. Delaporte seul pourra en donner l'explication ; mais en attendant, je crois que les savants préféreront s'en tenir à la rédaction primitive de Jean Gagnier.

J. M.

## TABLEAU GÉNÉALOGIQUE DES SULTANS DE CHÉRIBON,

DRESSÉ PAR ABIS. MARRE,

D'après le ms. javanais n° 92 de la Bibliothèque nationale.

On sait que la destruction de *Madjapahit*, qui amena le triomphe définitif de l'islamisme dans l'île de Java, eut lieu

en 1400 de l'ère de Salivahana (ou 1478 de l'ère chrétienne), et que les Javanais ont indiqué cette date mémorable par le chronogramme suivant :

ਸਿਰਨਾ ਭੰਗ ਕਰਤਾ ਬੋਮੀ = *Sirna ilang Kerta (ning) boumi*,

dont le sens littéral est : « disparu, perdu le repos de la terre (du pays). »

Le plus capable et le plus entreprenant, et aussi le plus heureux des Sousouhounan ou apôtres de l'islam dans Java, ce fut, sans contredit, le cheikh *Moulana Mohy ed-Dyn*, sultan de *Chéribon*, appelé quelquefois le *Sousouhounan Gounong Djdti*, du lieu de sa résidence habituelle. Cet homme remarquable était Arabe de naissance; il avait séjourné dans divers pays musulmans de l'archipel indien, avant d'arriver à Java. Il convertit plus d'un million d'âmes à la foi musulmane et conquit le district de *Chéribon*, qu'il se réserva pour lui-même; deux de ses fils régnèrent, l'un à *Bantam*, et l'autre à *Démak*.

Dans les données chronologiques fournies par le manuscrit javanais de la Bibliothèque nationale, nous relèverons deux erreurs du traducteur anglais. L'une est évidente et consiste en ce que le sultan de *Chéribon*, qui régna sur une partie de ce district dès 1676 et fut banni par les Hollandais à Amboine, en 1681, n'a pu mourir en 1205 de l'hégire, c'est-à-dire plus de cent ans après. L'autre erreur se rapporte à la mort du cheikh *Moulana* lui-même. La date de la mort du fondateur de la dynastie des sultans de *Chéribon* doit être, selon nous, plutôt 1482 que 1428. Pour maintenir cette dernière date bien antérieure à la destruction de *Madjapahit*, il faudrait admettre un règne de quatre-vingt-onze ans pour le fils du cheikh *Moulana*. On aura interverti les deux derniers chiffres, car *Crawford* dit expressément que c'est en l'an de J. C. 1480 que les *Soundas* furent convertis à l'islamisme par le cheikh *Moulana* et sa famille.

# TABLEAU GÉNÉALOGIQUE DE SULTAN SOPOH MOHAMMED CHEMS ED-DYN II, DE CHÉRIBON.

FONDATEUR DE LA DYNASTIE.

CHEIKH MOULANA MOHI ED-DYN GOENONG DJÂTI<sup>1</sup>.

(1482)

PANEMBAHAN RATOU.

(1519)

PANEMBAHAN GUIRI LAYA.

(1586)

SULTAN SOPOH MOHAMMED CHEMS ED-DYN I<sup>er</sup>.

(1610)

SULTAN SOPOH MOHAMMED DJEMÂL ED-DYN.

(1641)

SULTAN MOHAMMED ZYN ED-DYN I<sup>er</sup>.

(1672)

SULTAN MOHAMMED ZYN ED-DYN II.

(1700)

SULTAN MOHAMMED  
SOFI ED-DYN.

(Meurt sans postérité.)

(1708)

SULTAN MOHAMMED  
ZYN ED-DYN III.(Frère du sultan Moham-  
med Sofi ed-Dyn.)

(1714)

SULTAN SOPOH MOHAMMED  
CHEMS ED-DYN II.

Sultan de Chérifon, n'avait qu'une fille, Ratou Radja Korta Nadi, mariée à Panguéran Kâmil, fils de Panguéran Brata Vudjaya, cousin du sultan; les deux époux n'avaient pas d'enfant lorsque l'auteur du manuscrit de la Bibliothèque nationale fit la généalogie du sultan régnant Sopoh Mohammed Chems ed-Dyn II.

<sup>1</sup> Le cheikh Moulana avait trois autres fils, qui étaient :

1<sup>er</sup> Panguéran Sedang Laoutan, mort sans postérité;

2<sup>e</sup> Panguéran Passarian, chef de la dynastie des rois de Demak (en Java);

3<sup>e</sup> Panguéran Ratou, chef de la dynastie des rois de Bantan (en Java).

Je ne les mentionne que pour mémoire, car ils n'ont pas eu d'influence sur la succession de la dynastie de Chérifon.



# JOURNAL ASIATIQUE.

DÉCEMBRE 1874.

---

## ÉTUDES SABÉENNES.

EXAMEN CRITIQUE ET PHILOGIQUE DES INSCRIPTIONS SABÉENNES  
CONNUES JUSQU'À CE JOUR.

PAR M. J. HALÉVY.

[ Suite. ]

---

28 (Os. 30).

חמעתה | בן | ומבן | עבד | סמהעלי | הקני | עתה | מסלמן | וכל | ול  
דו | יום | תקדם | מהיע | צרונה | ומהיע | קבלתן | הקנית | ד  
יהר | בעתה | ובאלמקה

חמעתה « protégé de 'Attar », חס vient de חסو = جو;  
עתה est abrégé de עתה (Levy).

ומבן, en arabe, le verbe وظب signifie « adhérer,  
persévérer ».

עבד. La signification de ce terme est trop vague  
pour décider si le donateur était un esclave ou seu-  
lement un subordonné, un vassal.

סמהעלי. On trouve un roi de Saba de ce nom,  
mais il est douteux qu'il soit question de lui dans  
notre passage.

סלם paraît être un pluriel brisé mixte de סלם, dont la signification « pierre votive » est garantie par plusieurs passages des nouveaux textes.

וכל ולדו. Cette expression forme un second régime direct du verbe הקני ולד. — וכל ולד est un pluriel interne, ולוד, וכל-ולד.

קדם «fut poussé en avant», de קדם «ce qui est devant».

Le sens de la phrase מהיז | צִרוֹנָהָן | וּמַחְפָּהָן | קְבֵלָתָן est difficile à déterminer. Comparons tout d'abord les passages suivants des inscriptions de Fresnel :

וכל | מַכְבָּב | וּמַחְפָּהָה | דִּין | מַהֲיֵצָן

(LX, 3).

וכל | מַכְבָּב | וּמַחְפָּהָה | בַּעֲלוֹי | דִּין | מַהֲיֵצָן

(LXX).

On apprend par ces passages que le מהיז est un édifice qui peut être muni de tours (מַחְפָּהָה). Pour définir strictement la destination de cet édifice, il faudrait connaître le sens exact des mots צִרוֹ et קְבֵלָה. Ici, faute de mieux, nous devons nous contenter d'avoir la signification approximative. D'un côté, la racine היז, comparable à l'arabe هِيع «*res effusa fluxit*», suggère la pensée que le terme מהיז désigne un réservoir construit en pierres de taille et destiné à répartir l'eau dans la saison d'été aux champs voisins, au moyen de canaux et de rigoles. D'un autre côté, le mot צִרוֹ, à en juger d'après l'arabe ضَرَا (ضرو), *sanguine manavit vulnus*, et

جَزْو, *lacryma arboris*, semble désigner les arbres qui distillent la gomme, ou peut-être une autre résine aromatique et recherchée pour ses qualités médicales; comparez l'hébreu צָרִי « baume ». Pour ce qui est du terme קבלת, on le rencontre dans les n<sup>os</sup> 361 et 362 de mon recueil, au milieu d'une série d'objets d'agriculture; il forme ainsi un beau parallèle avec צָר<sup>1</sup>.

La phrase explicative דִּיהַר הַקִּנִּית se rapporte à צָרִי et à קבלת, objets qui constituaient la propriété du dieu, c'est-à-dire le domaine du temple. Le terme יֵהָ est un surnom fréquent de עֲתָהָר (cf. Hal. 154, 3, *passim*)<sup>2</sup>.

Ham'at, fils de Wathban, serviteur de Samh'ali, a voué à 'Attar cette pierre votive, de même que tous ses enfants, le

<sup>1</sup> Le passage קבלת | ומהי | צִרְוֶהָ | ומהי | a été traduit, par M. Fr. Prætorius (*Neue Beiträge*, p. 7), ainsi qu'il suit : « le jour où combattit le village de ces ennemis à nous, et le village de notre tribu » (Am Tage da kämpfte das Dorf jener Feinde von uns und das Dorf unserer Stammes). Pour justifier une traduction aussi extraordinaire, l'auteur recourt, dans le *Zeitschrift*, XXVI, p. 747, à une série d'étymologies qui trouveront difficilement des partisans parmi les lecteurs du *Journal asiatique*.

<sup>2</sup> M. Prætorius (*Beiträge*, p. 34, et *Neue Beiträge*, p. 5, 6) rattache דִּיהַר à בעֲתָהָר et traduit : « une dédicace (הַקִּנִּית), afin qu'il soit exalté (דִּיהַר) par 'Attar et par Ilmouqih » (eine Widmung auf dass er erhöht werde durch 'Attar und durch Ilmuqih). Nous signalons cette traduction sans pouvoir l'adopter. Nous n'admettons pas non plus l'idée que le second élément de אֱלֹמֶקָה soit le participe de la IV<sup>e</sup> forme de וקָה « exaucer ». La tradition musulmane connaît ce dieu sous la forme الملق (Albakri, cité par Osiander: الملق اسم القمر) sans ה final, ce qui caractérise cette terminaison comme annexe extérieure et inusitée en arabe.



jour où il a terminé (?) les réservoirs des gommiers (?) et les réservoirs des arbres fruitiers (?), propriété de ('Altar) de Ihr. Par la grâce de 'Altar et de Elmaqabou.

29 (Os. 32).

- 1 | או בניחמו | עתהם | וחידלה | וסעד ..... (בניו)  
 2 | ... | וזהו | והשקרן | בותחמו | יפצ ..... (בחרף)  
 3 | ... | בן | והבאל | יחל | וסלך | סבא | ובעההר | וב | אלמקה | ... | וב | דת |)  
 4 | ... | בערדם | וב | אלההמו | דסמוי | ורה | דרו |).....

Cette inscription, mutilée de deux côtés, est tracée sur une pierre calcaire provenant de Mareb.

עתהם. La forme particulière des ה rend impossible le rapprochement avec la racine عَتَّ, tenté par Osiander. On doit comparer plutôt عَنَّاث « chant, mélodie ».

הידלה. Levy a été le premier à reconnaître dans ce nom un composé avec אלהה ou mieux encore אלה (Hal. 152, 4), comparable aux noms nabatéens שלמלה, והבלה. Le terme היר forme à lui seul un nom d'homme (Hal. 577, 1), et paraît correspondre à l'arabe شَيْخ, *in altam extulit structuram*, car une racine حيد n'existe pas en arabe.

סעד. Ce mot constitue souvent des noms propres, aussi bien en sabéen qu'en arabe. Il se peut toutefois que, dans notre texte, ce nom ait primitivement porté סעדלה (pour סעדאלה, voyez n° 32, 1), ou bien סעדאל, ou encore סעדלה.

L'expression והשקרן | והחרן est très-fréquente. Le

verbe **وثر** signifie, en arabe, *molle æquabile fecit* (*stratum*), et paraît désigner, en sabéen surtout, l'action d'enduire d'argile le mur, afin de faire disparaître les interstices des pierres et d'autres inégalités de la surface. Le verbe **שקר**, comparable à l'arabe **شقر**, pourrait bien être expliqué par « enduire de couleurs ». Cependant, l'antithèse si fréquente dans les inscriptions minéennes **בן אשרם** | **ער שקרן** (Hal. 535, 1, *passim*) semble plutôt signifier « depuis les fondations jusqu'au toit ». Il est donc à présumer que le verbe **שקר** a le sens de « couvrir ». La forme prolongée avec *noun*, affectée au verbe **הוהר**, met hors de doute qu'il y avait dans la partie détruite un autre verbe à la forme simple, probablement **בניו** « ils construisirent ».

Les lettres **יפצ** commencent le nom porté par le **ביה** « maison, château ».

La construction qui est le sujet de notre texte a été exécutée dans l'année éponyme d'un roi de Saba, dont le père **והבאל**, portait le titre **יהח**, terme qui semble dériver de **حات** (**حوث**).

La quatrième ligne renferme l'invocation usuelle de plusieurs divinités à la fois, où les dieux **נחר** et **אלמקה** ne devaient pas manquer. (Cf. l'inscription précédente.) Les lettres **דגם** se complètent aisément en **דגה** | **בעדגם**; c'est le nom d'une déesse, dont le culte principal siégeait dans la ville de **בעדן**, la Vodona des géographes classiques.

**לכסמ** « le céleste », nom d'un dieu qui corres-

pond probablement au כעל שמן ou כעל שמן des peuples phénico-araméens, et dont l'épithète ordinaire est מרא עלמא « maître du monde ». (Vogüé, *Syrie centrale*, n° 73, *passim*.)

La dernière lettre de cette ligne, mutilée dans sa partie inférieure, est un 8 et non pas un 7, comme l'a pensé Osiander. On doit compléter ורתרו « et ils mirent sous la protection du dieu ». Le nom de ce dieu, suivi d'une épithète, devait terminer l'inscription.

.....et leurs fils 'A'ta't' et 'Taïdilat et Sa'd.....ont construit et couvert (?) leur maison Ifd...[En l'année de... fils de Wahbél Yahou't, roi de Saba. [Par la grâce de 'Aïtar et de Elmaqgahou et de Dhat-Ba'dan et de leur dieu (principal) Dha-samawai. Et ils confièrent].....

30 (Os. 36).

הק.....	מלכן   אדם   דוהרם   ום.....	1
דן.....	בעל   אלהאמרם   דסמוי   ניו.....	2
.....	לופי   דסתוכלהו   מסלמן   .....	3
.....	ופי   דוהרם   ול   ויתמאל   בן   .....	4
.....	סעורחמו   ול   אבעל   ביתהמו   ול   .....	5
ול.....	ול   הנאן   דסמוי   אולדם   .....	6
.....	ויסתמלאן   סתמלאן   באמלא   והוהפיהמו   .....	7
.....	מידעת   בלת   וליתאן   .....	8

Tous les commencements de ligne ont été enlevés par suite de la cassure de la pierre. Il manque, en



outré, la première ligne en entier, et il n'est pas même sûr que la fin soit complète.

וּמ... termine le nom ou l'épithète du père du donateur.

דוּתָרִם. Le mot דוּתָרִם est ici, selon toute apparence, un nom de ville ou de tribu. Il se distingue du titre royal דוּתָר par l'adjonction de la mimmatation.

אָדָם «sujet, vassal», le pluriel en est אָדָמָה.

מִלְכָן. On peut douter si le ך final est le suffixe possessif de la première personne du pluriel, ou bien l'indice de l'article défini. Le nom du roi, probablement roi de Saba, est perdu par la cassure.

Avant le nom divin דְּסַמִּי devait se placer le verbe הקני «a voué» (Osiander).

אלהאסרם. Ce composé ne peut être que l'épithète du dieu, comme l'attestent de nombreux exemples dans les inscriptions de Haram qui seront expliquées plus loin. Il signifie visiblement «dieu des choses (existantes)», c'est-à-dire dieu du monde; en arabe il pourrait se rendre par إِلَه الْأُمُور. On voit que ce titre est, au fond, le même que celui de מַרְא עֲלָמָא, que les Palmyréniens donnaient à בעל שַׁמְיָן.

Avec le mot בעל commence une autre épithète de דְּסַמִּי, comme ayant le siège principal de son culte dans une ville dont le nom a été enlevé par la fracture.

לִטָן..., à compléter מִסְלָטָן לִטָן «cette pierre votive». Comparez 28, 1.

דְּסַתְוֹכְלָהוּ «qu'il lui a dédiée». Comparez l'éthio-

prien **אֱהָיָה**, *confidentiam habere solitus est* (Os.).

פי... se complète aisément en וְלִי « et qu'il bénisse ».

אֲבָעֵל ביתהמו « les gens de leur maison », comme au n° 11, 8.

... וְלִי, c'est-à-dire וְלִסְעֵדְהֶמו « et qu'il les gratifie de... ».

הנא. Le ; est employé mal à propos, au lieu de la mimmation.

בָּתָּה הוֹפִיָּהֶמוּ ou וְלִי הוֹפִיָּהֶמוּ, à compléter פִּיהֶמוּ..., comme au n° 10, 7.

Après סִתְמָלָאוּ, le texte intégral portait certainement וַיִּסְתְּמָלָאוּ, d'après le n° 10, 8, 9.

בלה, infinitif de la racine פִּלַּת = פִּלַּט = פִּלַּט « sauver, préserver du mal », au propre « séparer »; comparez l'arabe بَلَّط.

יָדַע « amis, parents », de la racine יָדַע « connaître »; en arabe مِيْدَعَة, en hébreu מוֹדַעַת.

...w de Watr<sup>m</sup> vassal de notre roi... [a voué à] Dha-samawāi, dieu du monde, maître de... [cette pierre votive, qu'il lui avait dédiée, pour le salut de... [fils de] Ihamēl de Watr<sup>m</sup>, et pour le salut de... [et pour le sa]lut des gens de leur maison, et qu'il les gratifie de... Dha-samawāi des enfants bien portants, et qu'il leur comble les vœux qu'ils lui ont adressés et qu'ils lui adresseront (dans l'avenir). Et qu'il continue à préserver (de mal) les amis...

31 (Os. 31).

הַקִּי | ..... 1

נִי | שְׁמִסְהוּ | הִנֵּף | בַּעֲלָה | עֲצָרָן | אַרְבַּעַתָּן | וְעִשְׂרֵנָה 2

אֲצִלְמֵן | לְוִפְיָהֶמוּ | וּפִי | בֵּיתָן | סִלְחָן | וְאַבְעֵלָהּ 3

4 וּמִלְכָּהֶמוּ זֶל | סַעֲרָהֶמוּ | בְּרִי | אֲדָנִים | וּמִקִּימָתָם | וּלְ

5 וְצֵעַ | וְהִבֵּר | וּמִנֵּעַ | וְאַחֲרָן | כֹּל | צִרְהֶמוּ | וּשְׁנֵאֵהֶמוּ

6 בַּעֲתָהֶר | וְאַלְמָקָה | וּבְשִׁמְסָהֶמוּ | תִּנָּה | בַּעֲלָה | לְצִרְן

De la première ligne il ne reste que quelques lettres isolées. La forme singulière du verbe fait toutefois voir que le donateur était un seul personnage.

הָנָה. Osiander traduit « leur soleil exalté », et voit dans שִׁמְסָה le dieu Soleil dont le culte est constaté chez les Sabéens; quant à הָנָה, il le considère comme l'attribut de שִׁמְסָה, qui est du genre féminin. Il nous est impossible d'adopter cette interprétation, et voici nos raisons :

1° Si שִׁמְסָה était ici le nom propre d'une divinité, il ne pourrait pas affecter les suffixes possessifs;

2° La formation du genre féminin par un ה préfixé dans les langues sémitiques peut avoir lieu tout au plus dans les noms communs, mais non pas dans les adjectifs.

Il résulte de ces considérations qu'en réalité le terme שִׁמְסָה doit être l'attribut, et הָנָה le nom propre. La locution הָנָה שִׁמְסָהֶמוּ devient ainsi parallèle à הָנָה שִׁמְסָה (14, 3-4). Je compare שִׁמְסָה à l'araméen שִׁמְסָה « celui qui sert », avec la nuance particulière « celui qui rend des services », c'est-à-dire « bienfaiteur, bienfaitrice ».

תִּנָּה. Nom d'une déesse; il dérive de נָה « être haut, élevé ».



נָצְרָן בעלת « maîtresse de Ghadrān ». L'épithète indique que la déesse ayant pour nom נָצְרָן avait un temple célèbre dans la ville de Ghadrān, capitale de la peuplade yéménite appelée *Gedranitae* chez les anciens géographes.

ארבעתן וועשרה. Ces mots indiquent le nombre vingt-quatre, non pas quatorze, nombre qui devait s'écrire ארבעת וועשרה. Bien que le nom vingt se dise עשר, sans *noun*, ce *noun* réapparaît nécessairement devant la désinence ך ou ךן de l'état déterminé.

אזלן, pluriel brisé de זלם, mot fréquent dans les langues sémitiques du nord pour « idole ». Osīander a cru trouver dans ce terme le correspondant de l'arabe صيغ « épée », mais l'analogie des autres textes n'est pas favorable à cette supposition.

ביתן וסלחן « le bourg de Silhin »; c'est le Sileum de Pline, résidence éventuelle des rois sabéens.

ואבעלה. Le mot בעל a ici le sens de « habitant », comme בעל בית — וסלכהו « et leurs propriétaires », l'arabe مَالِك. Le suffixe se rapporte aux אבעל de Salhin.

אדנן וסקימתם ברי אדנן, locution connue (20, 8, 9; 21, 8, 9; 22, 11, 12). Les deux derniers mots sont les pluriels de אדנן וסקימת, qu'on lit dans les numéros précédents. סקימת doit probablement être vocalisé סקִימָה, comme l'éthiopien መላእክት de መልአክ.

Suivent des imprécations contre les oppresseurs

(צור) et ennemis (שנא); elles se composent de quatre verbes qui seront expliqués dans les lignes suivantes.

וַיַּעַז rappelle l'arabe وضع « être avili ».

חָבַר. Osiander y voit l'arabe حَبَرَ, *prohibuit aliquem, retinuit*; cependant, dans le numéro 680 de notre recueil, ce verbe se rapporte à une image (צור), il doit donc répondre à l'hébreu שבר et à l'araméen הבר « briser ».

מָנַע « empêcher, arrêter », verbe employé dans toutes les langues sémitiques.

אַחֲרָן dérive de אָחַר « autre, celui qui vient plus tard », et paraît avoir le sens particulier de « faire rétrograder, retenir ».

.....[des Beni].....a voué à sa bienfaitrice Tanouf, maîtresse de Ghadran, ces vingt-quatre idoles, pour leur salut et pour le salut du bourg de Silhîn et de ses habitants et de leurs propriétaires. Qu'il leur accorde le bon état de leurs fortunes et de leur puissance et qu'il avilisse, brise, arrête et retienne tous leurs oppresseurs et ennemis. Par la grâce de 'Altar et de Elmaqqahou et par la grâce de leur bienfaitrice Tanouf, maîtresse de Ghadran.

32 (Os. 4).

- |   |                                   |
|---|-----------------------------------|
| 1 | סעדלה   ובנהו   בנו   מרתדם       |
| 2 | הקניו   אלמקה   להרן   מונרן      |
| 3 | הנן   וקהתמו   במסאלהו   אלמ      |
| 4 | קה   בעל   אום   דערן   אלו   פוק |
| 5 | ה   בני   מרתדם   לשים   פלית   א |
| 6 | סררהמו   דארהקם   בעם   אלמק      |

- 7 ה | דִּהְרֵן | וּזְקָה־מֹז | אֶלְמָקָה | דִּ  
8 הֶרֶן | בְּמִסְאֵלָהּ | לִי־זֹדֶקֶן | קֶעֶת  
9 ם | וְטִיָּא | וְשֶׁעֵבֶן | בְּמִתָּו | צֶרֶב |  
10 דֶּרֶם | דֶּרֶם | בְּהֶרְפֶּם | זֶל | יֶעֱתוֹר  
11 ז | בְּנֵהוּ | עֵרִי | אֶרְחָקֶם | זֶל | יֶד  
12 בָּחוּ | בֶּן | מִשְׁמִנְהֵן | עֵתֶר | וְשֹׁט  
13 סֶם | וְלִכְחֶם | בְּהֶרֶן | וְנִתְנָנֶן |  
14 לֶהֱמַת | אֶסְרֵרֶן | בֶּן | מִרְתָּדֶם | פֶּא  
15 ז | דִּיקָהֶן | זֶב | מִחֶרֶם | אֶלְמָקָה | דִּ  
16 חֲרוֹת | פֶּל | יְהוּפִין | חֶג | עֶלֶם | ב  
17 הוּ | תֵּעֶלֶם | סֶעֱדָלָה | עֶלֶם | רֵא | בְּמַח  
18 רֶם | אֶלְמָקָה | דִּנְעִמָן | וְאַלְמָקָה | דִּה  
19 רֶן | פִּצְרִי | הִמַּת | אֶסְרֵרֶן | דָּאֶרָה  
20 הֶקֶם | בֶּן | בִּרְדֶּם | וּבְנִכֵּל | קֶלְאָהֶם

סֶעֱדָלָה pour סֶעֱדָלָה «faveur d'Illâh», formé comme סֶעֱדָל et des noms semblables.

וּבְנֵיהוּ, orthographe défective pour וּבְנֵיהוּ.

בְּנוּ | מִרְתָּדֶם, nom d'une tribu noble qui figure souvent dans les inscriptions précédentes.

הַקְנִיֹרֹא. Cette phrase a été expliquée plus haut.

דִּעֵרֶן | אֵלוּ. Voir la remarque au n° 18, 9. אֵלוּ paraît être le nom du עֵר, château fort construit sur une montagne. Le nom <sup>العَر</sup> a encore aujourd'hui ce sens dans le dialecte du Yémen.



פוקה. La particule פ, conformément à l'usage arabe, indique la conséquence, le résultat.

בני מרתה se rapporte plutôt aux individus qu'à la généralité de cette tribu.

לשים « pour surveiller », comparez l'éthiopien **ሥሥ** « préposé, intendant ».

פליה « les jeunes plantes ». En arabe la racine **فلو**, **فلى** désigne particulièrement de jeunes animaux « poulain, insecte ».

אסרהסו, pluriel brisé de סר = **سَرَّ** (pl. **اسْرَار**), *optima pars rei*. Un canton fertile à l'est de Šan'a porte le nom de Wādî-Sirr (**وادی سر**).

רָארהקם, c'est le nom de l'établissement autour duquel se trouvaient les champs des Benou Martad<sup>m</sup>.

בם « de, par ». Voir au chapitre des particules.

ליצורקן. Il me paraît impossible d'admettre la restitution d'Osiander, ליצולמן; les traits droits qui restent dans la partie inférieure des deux lettres effacées ne permettent d'y supposer que des caractères à tige unique et droite<sup>1</sup>. Le verbe צרק se trouve au n° 19 avec la signification de « ménager, protéger ». La préformante ל, jointe à la terminaison ך, fait voir une forme précativе « qu'il protège ».

קצהם est à rapprocher de l'arabe **قاعة** « terrain ».

<sup>1</sup> Cette considération exclut également la lecture ליצורין que j'avais adoptée tout d'abord et à laquelle s'est arrêté M. Prætorius (*Beiträge*, p. 4).

Notre terme est au pluriel (قاعات), comme on peut le déduire de l'expression suivante :

וְיֵא = וְזֵי, pl. br. de וְזֵי = وَطَى « basse terre ». Osiander n'a pas reconnu la vraie valeur de la deuxième lettre, et il a transcrit ce mot ויֵא.

וְשַׁעַן. Je vois dans ce terme l'arabe شَعْب « hauteur », et dans un sens plus concret « terrain situé sur une hauteur, haute terre ». שַׁעַן forme ainsi une opposition avec וְיֵא.

בְּמִתּוֹ. Le ב a ici le sens de « avec »; מִתּוֹ est l'arabe مَتْوًى, pluriel interne de مَتْوًى « habitation, demeure », de la racine تَوًى « demeurer ».

צָרַב. Nous considérons ce mot comme une préposition ayant le sens de « en échange, en considération de ». (Voir ci-dessus, au chapitre des particules.) La locution צָרַב | דָּרַם est parallèle à צָרַב | דָּרַם (14, 7), et il me paraît en résulter que le mot דָּרַם désigne l'offrande qu'on fait à la divinité en action de grâce. Cf. l'arabe كَرَّ, quod frequenter penditur (tributam).

דָּרַם | דָּרַם, la répétition du substantif ajoute l'idée de fréquence, d'habitude.

בְּחֶרֶפֶם « dans l'automne », ou peut-être « par an ». (Voir 13, 5.)

וְלִי־תִתּוֹרֶנּוּ. Nous avons ici un ל affirmatif, comme l'arabe ل, non pas un ל précatif, car, dans ce cas, on dirait plutôt וְלִי־תִתּוֹרֶנּוּ.

עִתּוֹרֶנּוּ est naturellement la viii<sup>e</sup> forme de עִתּוֹר =

غور, *descendere in locum depressum*; la direction est indiquée par la préposition ערי (Os.). Le même emploi de ערי (עד) existe aussi dans la poésie hébraïque.

בניהו = בנהו « ses enfants », le suffixe se rapporte encore à סעולה.

ארהקם. Voir ci-dessus, l. 6.

ול ירבהו, encore le mode indicatif « et, certes, ils sacrifieront ».

בן משמנהו, expression difficile. Osiander prend בן pour l'équivalent de בָּנָא « en nous, parmi nous », et voit dans משמן une épithète de la divinité, ce qui est exact. Levy traduit משמן בן, *filius pinguitudinis* « sacrifice », ce qui l'engage à donner au verbe יתהורו le sens de « encenser, supplier ». La difficulté disparaît quand on reconnaît dans בן l'équivalent du simple ב, fait dont nous avons cité ci-dessus de nombreux exemples. משמן est, sans aucun doute, un pluriel mixte de שים « protecteur divin ». La phrase משמנהו בן indique que les enfants de Sa'dilah devront apporter leurs sacrifices en l'honneur et en invoquant les noms des dieux protecteurs 'Attar et Schams, qui sont énumérés immédiatement après.

ול ירבהו | רבהם, locution elliptique pour « et ils offriront des sacrifices ». רבה, pl. int. دَبَّوْح.

בהר, dans la ville de Hiran, qui était un des sièges principaux du culte de אלמקה.

והתנן. Osiander s'est bien éloigné de la vérité, en prenant ce mot pour un nom propre. C'est visi-



blement un verbe au parfait (subjonctif), troisième personne du pluriel. נה־ est la viii<sup>e</sup> forme du verbe ננ־ qui comporte le sens de « couvrir, protéger ».

להמה. Nous ne pouvons pas suivre Osiander dans l'explication du mot המה, qu'il compare à l'arabe فَم, héb. המם « sonner violemment, ébranler ». המה ne peut être qu'un pronom démonstratif, comparable à l'éthiopien አሁሩ. אמרון המה- veut dire « ces champs-là ».

בן מרתדם, tout individu appartenant à la tribu noble des Benou-Martad.

פאו, composé de פ et או « ou bien, soit ».

דיקהן « celui qui (leur) obéit », c'est-à-dire appartenant à une tribu vassale des Benou-Martad.

וב מחרם « et dans le sanctuaire »; cette phrase se rapporte encore au verbe ולידבהו (l. 11, 12). Le מחרם semble être l'enceinte sacrée où se faisaient les sacrifices, appelé en hébreu צִנְקָה, tandis que le temple même portait le nom de בית, apocopé de בית אל « maison de dieu ». אלמקה וחרות « Elmaqqa-hou de Harwat »; חרות est une ville qui avait un temple de ce dieu.

פל יהופין « qu'il soit favorable », le sujet du verbe אלמקה.

חנן עלם בהו העלם סעדלה « selon le signe (favorable) par lequel a été avisé Sa'dilâh », c'est-à-dire conformément aux pronostics de bon augure qu'il a reçus en faisant les offrandes dans le sanctuaire du dieu.

הו est pour דָּהו, le relatif s'élide fréquemment en sabéen.

עלם | רא | במחרם | אלמקה | דנעמן. Cette phrase reprend le עלם dont il vient d'être question, afin de déterminer l'endroit de l'apparition. רא est de même pour דָּרא, en éthiopien **ደረላ** « qu'il avait vu ». Cependant au lieu de רא on s'attend plutôt à ראִי, car le י, troisième radical, s'exprime d'ordinaire en sabéen<sup>1</sup>.

אלמקה | דנעמן « Elmaqquahou de Na'mân ». La ville de Na'mân se trouve souvent citée avec Hírrân; c'étaient probablement deux villes voisines.

Les mots suivants ואלמקה | דהרן ne doivent pas être joints aux mots précédents, compris ainsi : « Almaqah de Na'mân et Almaquah de Hírrân », comme l'a pensé Osiander; mais ces derniers mots forment le sujet du verbe צרי = صَرَى « garder, préserver ». La construction ואלמקה.....פצרי est des plus fréquentes en arabe. Elle signifie littéralement « et en ce qui concerne Elm. de Hírrân, qu'il préserve », etc.

ברום = מן = בן « de grêle ». בררם est l'arabe بَرَد, l'hébreu בָּרַד.

ובנכל, à séparer כל וכן, malgré le manque du trait de séparation; en arabe **وَمِنْ كُلِّ** « et de tout ».

<sup>1</sup> Je crois maintenant que notre רא représente la racine רוא, qui n'est usitée en arabe qu'à la n° forme رَوَى. Cette racine figure aussi dans le chaldéen רָוִיא « apparence ». Il faut donc lire ראִי conformément à la prononciation des verbes צַי en éthiopien. (Voir plus haut au chapitre du verbe.)

מאןלך doit signifier, d'après le contexte, « mauvais accident, malheur, endommagement provenant du mauvais temps ».

Sa'dilâh et ses fils, appartenant aux Benou-Martâd<sup>m</sup>, ont voué à Elmaqquahou de Hîrrân cette tablette, parce que Elmaqquahou de Hîrrân, maître de Awâm (situé) dans la montagne (?) de Alw, l'a gracieusement exaucé. Il a aussi exaucé les Benî-Martâd<sup>m</sup> (qui demandaient) que le produit de leurs terres de Arhâq<sup>m</sup> fût surveillé par Elmaqquahou de Hîrrân. Le même dieu leur a aussi accordé la prière (demandant) qu'il soit favorable aux terres basses et aux terres hautes avec (leurs) habitants, en considération des nombreuses offrandes qu'ils lui consacraient en automne. Ses enfants descendront, à cette occasion, vers Arhâq<sup>m</sup> et ils immoleront des victimes, en invoquant leurs divins protecteurs 'Aṭṭar et Schams<sup>m</sup>. Ils feront (en même temps) des sacrifices à Hîrrân — afin que (ces dieux) permettent de profiter de ces terres aux membres des Benou-Martâd<sup>m</sup>, ou bien à ceux qui leur sont obéissants, — et dans le sanctuaire de Elmaqquahou de Harwat.

Qu'il lui prodigue ainsi ses faveurs, en conformité avec les heureux augures que Sa'dilâh a observés et dont il a été témoin dans le sanctuaire de Elmaqquahou de Na'mân.

Pour ce qui est de Elmaqquahou de Hîrrân, qu'il daigne préserver les susdites terres de Arhâq<sup>m</sup> de la grêle et de toutes les intempéries<sup>1</sup> !

<sup>1</sup> M. Prætorius a consacré à cette inscription un long article dans ses *Beiträge*, p. 2-18. La traduction à laquelle il est arrivé est au moins très-singulière; je citerai, comme échantillon, la version des deux dernières lignes. « Et qu'il protège le chef de notre noble race de Arhâq, Ben-Barid, et tout enfant du prince (und beschütze den Häuptling unsres edlen Geschlechtes von Arhâq, Ben-Barid, und jeglichen Fürstenson) ». Ici, le pronom הַמֶּלֶךְ est devenu un « chef », les champs (אַרְחָק) sont transformés en « une race noble », la grêle, en un nom propre, et les intempéries, en « enfants princiers » !



## 33 (Os. 35).

- 1 ...בא | ודרידן | בני | פרעם | ינהב | מלך | סבא | חמרי | והנקצן |  
ואחרן | ווח
- 2 ...המו | ודאעדרהמו | אכברואקינם | אקול | שעבן | בכלם | וכן  
ועלן | שעבהמו | בכל
- 3 ...בלנן | אכברואקינם | ושעבהמו | בכלם | לאמראחמו | אמלכן  
ולדכן | אסבאן |
- 4 ...לר | ולדם | ועדר | עדרם | ליסתופינן | בלן | ותפן | בנו | כבא  
קינם | ושעב...
- 5 ...סראיהמו | אלשרח | יחצב | ואחיהו | יאחל | בין | מלכי | סבא |  
ודרידן | בני | פרעם
- 6 ...הפם | ומצרקם | וחמרנם | ונחלהם | ודנכאנם | וכל | סמרם |  
וכברם | פאו | צערם

Cette inscription n'est qu'un fragment. La partie perdue des deux côtés était presque aussi considérable que la partie conservée.

בא..., c'est le reste de סבא. On reconnaît à première vue que les mots précédents devaient être סבא, אלשרח, יחצב, ואחיהו, יאחל, בין, מלכי, סבא, ligne 5. Les principaux personnages sont, sans aucun doute, les princes אלשרח et יאחל, auxquels se rapporte le verbe חמרי, qui affecte la terminaison du duel, non pas אכברואקינם (l. 2), comme l'a cru Osiander, car cet ethnique forme une unité inséparable et s'emploie comme un pluriel.

וּרְרִידָן « et de Raïdan ». La particule יְ, quoi qu'en dise Osiander, est constamment un relatif en sabéen et n'a jamais le sens de ذُو arabe. Raïdan est le nom du château royal situé dans le voisinage de Saphar, la capitale de l'ouest et résidence des rois de Himyar, après la destruction de Maryaba.

פָּרַעַם. La racine פָּרַע figure souvent dans nos inscriptions, ayant le sens de « accomplir un vœu ».

יִנְהַב, épithète du roi פָּרַעַם, qui paraît signifier « partageur de butin, vainqueur »; arabe نَهَب.

חָסַרִי, duel du parfait du verbe חָסַר, auquel nous avons supposé ci-dessus (27, 5) le sens de « faire grâce ». Les deux verbes חָסַרִי וְהִנְקָצָן, littéralement « ont fait grâce et ont diminué », rendent l'idée unique « ont gracieusement diminué », locution très-usitée dans les langues sémitiques et dont nos textes fournissent de nombreux exemples. Il s'agit probablement d'une diminution d'impôt et d'un don de nouveaux terrains accordés à la famille noble des אֲכַבְרוּאֲקִינָם et à ses serfs. הִנְקָצָן, 14<sup>e</sup> forme du verbe נָקַץ = نَقَصَ « diminuer ».

וְאַחֲרֵי « et ont fait arrêter », 11<sup>e</sup> forme de אָחַר « tarder ». (Cf. n° 35, 5.)

Il n'est pas facile de compléter le verbe suivant וְחָ. Osiander suppose וְחָד = وَجَدَ, 14<sup>e</sup> *solum reliquit* (*aliquem hostibus*), sens qui convient peu au contexte.

Le mot mutilé au commencement de la ligne 2 me paraît devoir être complété דְּאוּלִּדְהֵמוּ; l'opposition entre וּלְר et עִדְרֵה résulte de la ligne 4; אוּלִּדְ et

אזר sont des pluriels brisés. Pour la signification de ces mots, voir plus loin.

אכבר ואקנב, nom d'une famille composée de deux branches appelées, l'une אכבר « les grands », l'autre אקנב « les artisans ».

אקול | שעבן | ככלם « les chefs du peuple Bakil<sup>m</sup> »; אקול, pl. br. de קול « parole », et comme adjectif « porteur de parole, chef ». Les auteurs arabes mentionnent ce mot sabéen sous la forme inexacte كَيْد. La tribu de Bakil occupe aujourd'hui une grande partie du Yémen septentrional, elle possède en outre, et en compagnie avec les Haschid, un territoire assez vaste dans le midi de l'Arabie.

זבן | ועלן | שעבהמו. Le mot שעב donne ici l'idée de parenté. זבן | ועלן est le nom d'une tribu soumise aux chefs dont il vient d'être question. Au commencement de la ligne 3 on lit le groupe de lettres זכלן, qu'on doit probablement compléter זכלקלן « qu'ils rendent hommage ».

זכא | זכא pl. br. de זכא « à leurs maîtres », זכא pl. br. de זכא.

זכא, c'est le nom des maîtres ou supérieurs auxquels ils doivent obéissance.

זכא | זכא. Osiander a cherché à tort à rapprocher le premier mot de la racine arabe زكح, une attention tant soit peu soutenue montre bien que le ז et le כ sont des lettres serviles. זכא | זכא est donc un nouveau nom de tribu.

זכא | זכא... Osiander, tout en complétant exactement זכא | זכא, a méconnu le rôle grammatical de



ולד, qu'il considère comme un verbe, bien que le passage parallèle de la ligne 2 mette hors de doute que les deux termes ולד et עֵר sont des substantifs; l'expression ולד ולרם signifie « fils des fils », comme l'hébreu כְּנִי כְנִים, c'est-à-dire « les descendants mâles ».

ועֵר | עֵר. D'après ce qui a été dit ci-dessus, il ne faut plus voir avec Osiander dans ces mots un verbe avec son régime dans la même racine à l'analogie de קרם | הקרם (14, 7), etc., et traduire « il a apporté du secours » ou « il a donné de la force », עֵר est plutôt à comparer avec l'arabe عَدْرًا « jeune fille », de sorte que le complexe עֵר | עֵר « filles des filles » désigne en général les descendants femelles, en opposition avec les descendants mâles, exprimés par les mots précédents ולרם ולד.

ויפי, 3<sup>e</sup> forme du verbe ליסחופין, prcatif, 3<sup>e</sup> personne du pluriel « qu'ils soient favorisés ».

בהן | והפן « par cet arrêté ». והפן répond à l'arabe وَتَب, qui a le sens de « fixer, établir, arrêter ».

בנו | כבראקנים, dénomination générale équivalente à אכברואקנים. סראיהמו « leurs (deux) maîtres », le י est ici l'indice du duel.

אלשרח, composé de אל « El » et שרח (شرح) « ordonner ». Ce nom est mentionné chez les auteurs classiques, sous la forme *Elisares*.

הצב, épithète d'Elisares, dérivée de הצב, dont la signification est peut-être « battre, frapper », d'après l'hébreu הצב.

אחל. La racine sabéenne אחל doit être rappro-

chée de l'arabe **اَكْل**, d'où **اَكْلَة** « racine », au figuré « dignité, gloire ».

**בין**, épithète signifiant « intelligent, perspicace »  
— **בִּינָא**.

**מלכי**, le י final est ici encore l'indice du duel.

**חחפח**. Voir ci-devant, ligne 4.

**ומצדקם**, nom dérivé du verbe **צדק** « traiter amicalement ». (Cf. n° 32, 8.) C'est probablement un pluriel comme paraissent l'être tous les noms suivants :

**וחמרים** « et des gratifications », la signification de **חמר** est déjà connue.

**ונחלהם** « et des dons », **חל** <sup>5</sup> *donum (res dono data)*, et **חלה** <sup>5</sup> *donum (sponsalitium)*. Ce rapprochement a déjà été fait par Osiander, qui n'a pourtant pas réussi à l'adapter au contexte.

**ודנבאם**. Le י est le relatif. Le mot **נבאם** représente le pluriel d'un nom dérivé du verbe **נבא** qui, en sabéen, paraît signifier « entrer », comme l'éthiopien **ገብረ**.

**סמר**. Du verbe **סמר** on connaît la signification de « écrire », car on lit dans l'inscription de Hiṣn-Ghourab : **סמרו | דן | סונרן** « ils ont écrit cette tablette », et plus distinctement encore, H. Gh. II, **סמר | סמהו** « il a écrit son nom ». Comme nom, **סמר** semble avoir le sens de « rangée », et au figuré « rang, dignité ».

**כברם**... à compléter **כברם** « grand », **כִּבְרָ**.

**פאו**. Voir 32, 14.

צערם = <sup>ע</sup>צֵגִיר « petit ».

[Elischarh Yahdoub et son frère Yaa'tal Bayân, rois de Sa]ba et de Raïdan, fils de Farī<sup>m</sup>, roi de Saba, ont gracieusement diminué, aboli, et... de leurs enfants mâles et de leurs enfants femelles, les Akbar-et-Aqyan<sup>m</sup>, chefs du peuple Bakil et les Beni-Wa'lan, leurs sujets, en tout... et que... les Akbar-et-Aqyan<sup>m</sup> et leur peuple Bakil<sup>m</sup>, à leurs seigneurs Amalkan et à ceux des Beni-Asbaan... descendants mâles et descendants femelles pour que profitent (?) de cet arrêté les Benou-Kohâraqyan<sup>m</sup> et leur peuple... leurs seigneurs Elischarh Yahdab et son frère Yaa'tal Bayân, rois de Saba et de Raïdan, fils de Farī<sup>m</sup>... arrêtés, faveurs, présents, dons, et ceux de Gaban<sup>m</sup> (?) et de tous les rangs, grands ou petits.

34 (Os. 37).

..... בלע..... 1

..... דהבן | דארבועות 2

..... שנצם | נפסם | וא | דנס) 3

..... נבטאל | דראכס 4

..... נבו | שימן | וב | ו 5

..... ו | ורתד | אלהי | ו 6

Inscription fragmentaire, supposée provenir d'Abyan. Elle a avec les deux textes suivants cela de commun qu'elle est rédigée dans le dialecte qui remplace le ה servile par ס, dialecte propre aux Minéens et à certaines contrées du Ḥaḍramāout.

A la fin de la première ligne, on distingue les lettres בלע.

דהבן « l'or », le ך est l'article défini.



רארוב(מת) « de quatre »; cette expression indique probablement la valeur du don fait à la divinité par l'auteur de l'inscription. (Cf. 14, 8.)

שנצם. C'est peut-être le nom du donateur. La racine שנצ signifie *adhaesit, assiduus incubuit rei* (Os.).

נפסח | וא/דנח complété ainsi par Osiander, d'après 36, 6. Dans le sabéen ordinaire, ce serait נפסחו | וא/דנח « sa personne et sa fortune ». Pour ארן, voyez 20, 8. Avant ce régime devait se trouver, sur le texte primitif, un verbe ayant le sens de « mettre sous protection », probablement רתו, comme ligne 5. Les divinités sous la protection desquelles s'est mis le donateur devaient être énumérées ensuite :

נכטאל | דראכפ... « Nabathél de Raakaf... », ce semble être le nom d'un des protecteurs principaux du donateur.

Après l'énumération des protecteurs divins et humains devait suivre l'invocation de plusieurs divinités, si fréquente dans les textes votifs. De cette formule, il ne reste que les mots de la ligne 4. Si le terme נבי était complet, on pourrait y voir le dieu נבו des Sémites du nord.

... l'or de quatre... [et Schanš" a confié] sa personne et sa fortune [à 'Altar... ] Nabathél de Raakaf... [par la grâce de... et de] Nabi le protecteur et par la grâce de... Et il a confié aux dieux de...

35 (Os. 28).

..... ת 1

..... ואר 2

.....וירעא 3

.....דם | ונמר 4

.....ולדם | וקניס 5

.....ל 6

Fragment de pierre calcaire rouge, trouvé, à ce qu'on suppose, aux environs de Ta'izz. Sur cette ville, voyez Osiander, au n° 28.

L'inscription est trop mutilée pour permettre une explication, on voit seulement par les mots | ולדם | וקניס « ses enfants et ses acquisitions » qu'il s'agit d'un texte votif.

36 (Os. 29).

1 צדקדכר | ברן | אדן | קני | מלך | חצרמת | בן | אל

2 שרח | סקני | סין | דאלם | סקנית | דהבהן | דמר

3 לות | חלפם | דהבם | קיתם | וקטאת | דת | שפת | סין

4 כמו | כתא | הם | במסאלם | ותצא | צדקדכר | באדן |

5 סין | דאלם | ועתהר | אכס | ואלהתי | מחרמם | אלם |

6 ואלהי | ואלהתי | הנרחן | שבות | גפסם | ואדנם | יי

7 לדם | וקניס | וצבחת | עינסו | ודכרלבם | מרתה

ם | ואדנם | דינעם

au revers :

(ס) שר |

Table de bronze au British Museum.

צדקדכר « Šidq se souvient », nom formé comme בעליות, אלקור, etc. L'explication d'Osiander « celui que le Fort bénit » n'est pas admissible, puisque

דכר ne signifie jamais « fort ». צדק est probablement le  $\Sigma\delta\alpha\kappa$  des Phéniciens, père des Cabires.

בן, épithète dérivée de la racine בָּן « pieux, fidèle, intègre ». Le ך est l'article.

אֲדִין | קני | מלך | הַצְרַמַּת « propriété acquise par le roi de Hadramaout », c'est-à-dire son serviteur et sujet, peut-être son esclave. Cf. עֲבַד | וְקָנִי (47, 3, 4.)

בן | אֶלְשַׁרְח « fils d'Elischarh », la filiation se rapporte à צִדְקָדָר.

סְקִי = הקני « a voué ».

סִין | דֵּאלִם « Sin de Al<sup>m</sup> », dieu qui avait son culte principal dans la ville nommée אֵלִם. Je transcris Sên, et non pas Sin, parce que jusqu'à présent je ne connais pas d'exemple où la voyelle *i* soit indiquée par י dans une syllabe fermée<sup>1</sup>. Malgré la différence de prononciation, il est presque certain que סִין correspond au dieu Sin des peuples araméens.

סְקִיָּת | דְּהֶבֶהָן « un don de deux sicles d'or ». דְּהֶבֶהָן, duel de דְּהֶבֶה (28, 2). סְקִיָּת = הקניָת.

דְּמִדְלוּת. Osiander a pensé, à tort, à la racine דָּלַע; c'est plutôt un nom formé de דָּלוּ et comparable à l'éthiopien መደላወት « poids, valeur ». דְּמִדְלוּת est pour דְּמִדְלוּתָם « dont le poids »; le complément en est חֶלְפָּם, qui paraît signifier « exact, juste ».

דְּהֶבֶהָן | קִיָּה, apposition de דְּהֶבֶהָן. L'or rouge (קִיָּה =  $\Phi\rho\acute{o}\varsigma$ ) était apparemment plus cher que l'or ordinaire.

<sup>1</sup> Je pense maintenant que la prononciation *Sin* doit être acceptée d'après l'analogie de la préposition סִין.



וְקָטַחְתָּ שֶׁפֶת סִין. Le sujet du verbe קָטַח ne peut être que שֶׁפֶת « offre », qui est du genre féminin. Il y a ici une construction passive; quant au sens de קָטַח, les autres langues sémitiques ne nous apprennent rien de précis; cependant le contexte exige l'idée de « destiner, consacrer ».

כִּמוֹ כִּתְּאֵהֶם בְּמִסְאֵלָה, locution évidemment parallèle à la formule ordinaire חֲנָן וְקָהוּ בְּמִסְאֵלָהוּ, d'où il suit, pour כִּמוֹ, le sens de « parce que », et pour כִּתְּאֵהֶם celui de « exaucer ». כִּמוֹ est étymologiquement apparenté au *ham* éthiopien; pour כִּתְּאֵהֶם, la comparaison des langues sœurs n'offre pas un sens convenable. חֲנָן כִּתְּאֵהֶם pouvait être écrit en un mot כִּתְּאֵהֶם. Le ה est seulement lettre-voyelle; cet emploi du ה est très-fréquent dans les inscriptions minéennes.

וְחִצָּא צִ' בִּאֲרֵן סִין... Ce passage devient clair quand on le compare avec les formules similaires dans mes textes, où les donateurs déclarent leurs personnes et leurs biens être la propriété de plusieurs divinités à la fois, visiblement dans le but d'être mieux garantis dans l'adversité. חִצָּא, VIII<sup>e</sup> forme de חִצָּא (le ו est élide ou bien suppléé par le redoublement du ח), a le sens de רָחַד « adresser, soumettre, confier ».

סִין בִּאֲרֵן « en possession de Sin ». Comparez, pour le sens, la locution analogue הוּרָם לְהוּרָם (19. 2, 3).

וְחִתְּרֵי אֲבִים « et de 'Attar, son père ». le suffixe se rapporte à Sin, non pas à צִ'קִּבְרֵי, comme l'a cru

Osiander; car, en premier lieu, il n'est pas dans les habitudes des inscriptions votives d'appeler un dieu quelconque père du donateur. En second lieu, il faudrait une construction inverse, אבס | עההר, conforme à אכהו | סמהעלי (Fr. LV, 5), וב | אכהו (Fr. LVI, 14). C'est la première fois que les textes sabéens donnent la généalogie des dieux.

« et les déesses du sanctuaire de Al<sup>m</sup> ». Dans ואלהתי on remarque le י du pluriel masculin, ajouté au nom féminin אלהת, fait dont il y a quelques exemples en hébreu : כקמי, כקמי (Osiander). La même terminaison subsiste dans le second ואלהתי, à la ligne suivante. Le ס de סחרמס est l'indice de l'état construit, dans l'autre dialecte ה.

« la ville de Schabwat ». La ville de ce nom se trouve, d'après mes informations, à quatre journées de Mareb, sur la route de Hadramaout; une de ses nombreuses mosquées est dédiée à un Cheikh dont les Arabes racontent beaucoup de miracles. Les auteurs arabes cités par Osiander ont ignoré la position exacte de cette ville et l'ont même confondue avec le Wadi, près de Mareb, qui, à côté du nom de *Dhana*, porte celui de *Schabwân*. Les géographes anciens ont, au contraire, très-bien connu la position de *Sabota* et l'ont décrit comme la résidence royale des *Atramitæ* et comme dépôt principal des épices qu'on exportait du Hadramaout.

נפסס-וקנס. Tous ces mots ont été expliqués pré-

cédemment. Pour קנין = קניו « ses acquisitions », voir 19, 8.

עֵינָיו וְצַחַת « et la lumière de ses yeux ». צַחַת vient de la racine צַח, qui, en arabe, se rattache surtout à la lueur du matin, à l'aurore, et dont sont formés les substantifs صَبُوح, *ardor lucernæ*, et مَصْبَاح, *lacerna*. Des deux *wāw* qui terminent עֵינָיו, l'un est de trop; dans les textes minéens on lit souvent la forme pleine בָּנָו, נָחֵלָו, au lieu de בָּנָם, נָחֵלָם. L'opinion d'Osiander, que ces ו sont des abréviations de mots entiers, est inadmissible.

וְזִכְרָלְבָם « et le souvenir de son cœur », c'est-à-dire celui dont le souvenir reste à jamais gravé dans son cœur; en d'autres termes : amis intimes et inséparables. Les noms des amis suivent immédiatement.

רִינָעַם « de Yan'am ». La formation avec *yod* préfixé est propre aux noms d'hommes et de localités. La montagne qui domine la ville de Tin'am (תִּנְעַם), dans le Bled Khaoulân, s'appelle Yan'am (يَنَعَم)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> En supposant tout gratuitement que les personnages nommés ici étaient déjà morts au moment où notre inscription fut gravée, et en traduisant רִינָעַם par « possesseurs de félicité » (*Besitzer der Seligkeit*), on a voulu trouver ici une allusion à la croyance à l'immortalité de l'âme chez les Himyarites. (*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXVI, p. 419.) Malheureusement cette traduction repose sur deux erreurs très-graves. Premièrement, la particule רִי marque toujours la simple relation et ne signifie jamais « maître, possesseur ». Deuxièmement, le mot רִינָעַם, loin d'être un appellatif, est exclusivement un nom propre. Disons encore que



Les lettres tracées au revers שר(ס) me paraissent inintelligibles.

Šidqdhakar Barrân, propriété (et) acquisition du roi de Ḥaḍramaout, fils de Elischarh, a fait à Sin de Al<sup>m</sup> un don de la valeur de deux (sicles) d'or exactement pesés, en or rouge. Ce don fut destiné à Sin, parce qu'il l'a exaucé conformément à sa demande.

Šidqdhakar a mis (en outre) en la possession de Sin de Al<sup>m</sup> et de 'Aṭtar son père, et des déesses du sanctuaire de Al<sup>m</sup> et des dieux et des déesses de la ville de Schabwat, sa personne et sa propriété et ses enfants et ses acquisitions, de même que la lumière de ses yeux et le souvenir de son cœur (savoir) Maṭṭad<sup>m</sup> et Adhân<sup>m</sup> de Yan'am.

37 (Os. H. Alt.).

1 והבעתה | יקר | ובת (?)

2 אד | והוקעתה | ירח

3 ב | וסעדתון | בצרעי

4 | קנות | ירם | סראם

5 ו | כרבאל | סב | בן | וה

Inscription trouvée, dit-on, à Ṭhafar (ظفر), au sud-ouest de Ṣan'ā. On n'en connaît que la transcription donnée par Osiander, *Z. D. M. G.*, vol. XIX, p. 180, note.

והבעתה « don de 'Aṭat », comparable à כרבאל.

יקר, épithète d'une signification peu claire. Peut-

l'expression « la lumière de ses yeux » ne convient qu'à des amis vivants qu'on aime à voir à côté de soi aux moments consacrés au repos et aux divertissements.

être faut-il lire יַד, terme qui revient ailleurs dans nos textes.

וּבְתָאֵר, nom difficilement correct.

וְהוֹקְעָה, apparemment composé de הוֹקָה et de עָהָה. On est cependant tenté de corriger הוֹפְעָה, 14<sup>e</sup> forme de וּפִי, avec l'élision du י.

יֶרַח « celui qui est ample, large », épithète dérivée de רָחַב.

וּסְעֵדָהּ, nom formé comme סְעֵדָה (33, 1), ce qui fait présumer que, dans הָן, se cache une divinité inconnue d'ailleurs.

Les mots suivants בְּצִרְעִי | קִנּוּ | יָרֵם sont lettre close pour moi, le י du troisième terme est indiqué comme douteux.

טְרָאֵמִי, pour טְרָאֵהֵמִי « leur seigneur ».

כְּרִבְאֵל, à corriger probablement כְּרִבְאֵל, Karibaël.

Le sens de l'épithète סַב n'est pas clair.

וְהַבְעָהּ, à compléter וְהַבְעָהּ ou וְהַבְעָהּ.

Wahb'atāt Yaqid (?) et B. . . et Haouq'atāt Yarḥab et Sa'd-taoun. . . leur seigneur Karibaël. . . fils de Wah. . .

38 (Os. n° 35, a. Br. Mus. pl. XVIII, n° 38).

1 נַפֶּס | וְקָב

2 ר | הַנְּתַסְרָה

3 בֶּן | עִיסוֹ

4 בֶּן | הַנְּתַסְרָה

5 אֶפְכָל | עֵתֶפ

6 ..... (לֶפֶס ?)

Inscription funéraire, trouvée à Warka, l'ancienne Orchoé ou Erek, אַרְכָּה, en Babylonie.

נַפְשָׁא וְזָכָר « monument et tombeau ». Le sens de « monument sépulcral », pour נַפְשָׁא = נֶפֶשׁ, est connu en chaldéen; dans le Talmud, on rencontre aussi le pluriel נַפְשֵׁיהּ.

הַנְּחָסָר, nom difficile à analyser. Un composé analogue est peut-être רַבְּנִסְרָם (Hal. 639, 1).

עֶשֶׂו frappe par sa ressemblance avec le nom biblique עֵשָׂו.

La dernière ligne lisible n'offre pas un sens clair, par suite de la perte des lignes suivantes. אַפְכַּל semble composé de אָךְ et כַּל, dont le premier élément équivaldrait au אָךְ, אַךְ hébreo-araméen. Nos textes ont déjà montré ע, qui est l'abrégé de ce même אָךְ; l'autre élément, כַּל, est commun à toutes les langues sémitiques.

עֶהָ, à rapprocher, peut-être, de l'arabe عَتَب « colère ». Le sens approximatif serait que la colère des dieux atteigne celui qui détruirait le monument. (Cf. Hal. 639, 2, 3.)

Monument et tombeau de Hanatsar, fils de 'Aïsou, fils de Hanatsar, et que toute la colère? [des dieux tombe sur celui qui détruirait ce monument?].

39 (Os. n° 35, b. Br. Mus. pl. XVIII, n° 39).

דַּבְרָךְ בֶּן

עֶרְעָא

Inscription gravée sur un cylindre en calcédoine.



La représentation et la description de cet objet d'art sont données dans les *Inscriptions in the himyaritic characters*, 1863, p. 6.

« Inscription of a cylinder of pale blue chalcedony; the cylinder which is  $1/10$  in. long, and  $3/4$  in. diameter, has on it three standing figures of good workmanship; the center figure is a winged divinity, wearing the horned head-dress over his long hair; in his left hand he holds a thunderbolt; at his feet is an ox, recumbent behind him is another divinity with a similar head-dress holding a branch; on the other side, facing these divinities, is a man with long beard, raising his hands in adoration. The himyaritic inscription is placed lengthwise, and roughly cut in comparison with the figures; it appears to be the name of a person and to read דברך בן ערעא. The peculiar form of some of the letters may have been caused by the desire of the workman to avoid curved lines; the forme of the last letter (either א or ז) is singular, but may be compared with some of a gem given by Cullimore « Oriental cylinders », n° 144. The inscription is probably much later than the figures, which are of good Babylonian workmanship. This interesting object was found at Anah, on the Euphrates, and purchased by the Museum in 1854, with a collection formed by Captain Jones, E. J. C. S. »

On remarque l'aramaïsme ד, au lieu de ר.

דברך. Dans les textes de l'Arabie méridionale, on

trouve ce nom toujours composé avec אל; ainsi : אלברך.

ארעא. La terminaison א n'est pas non plus usitée dans les inscriptions des pays sabéens.

Toutes ces particularités font penser que le propriétaire du cylindre était un Araméen qui, ayant des rapports avec des commerçants sabéens, avait appris quelque peu leur langue et leur écriture.

Appartenant à Barik, fils de 'Ar'â.

40 (Os. 35, c. Br. Mus. n° 40).

« Seal or amulet, of banded onyx, and of a peculiar form, derived apparently from a scarabaeus. It is  $\frac{3}{4}$  in. long, and is pierced lengthwise, to be attached to a ring; in the centre is a monogram, and the letters אשהץ, probably a proper name. This stone formed part of a collection formed by Mr. J. R. Stewart, and was acquired by the Museum 1841. »

נשרם אשהץ

נשרם; c'est ainsi que sont réunies les lettres qui composent le monogramme, le mot suivant est le surnom, et, par sa formation, il ressemble aux noms connus ארעא, אשוץ, et aux étatifs de la langue arabe.

Naschir<sup>m</sup> Aschhas.

41 (Os. 35, d. Br. Mus. n° 41).

« An oval intaglio or niccolo on which are repre-

sented a lion leading a crane by a ring. The material and workmanship of this intaglio closely resemble the engraved gems of the Roman period; its history is unknown. »

לחיצתה

Ce nom se trouve déjà 18, 1.

Lahar'atlat.

42 (Os. 35, e. Br. Mus. n° 42).

« Very convex oval intaglio engraved on a sardonyx with white layers, 7/10 in. heigh; in the centre is an eagle holding a branch; about it are the himyaritic letters נאדם; below is an inscription in cufic characters, of which only the latter part can be deciphered, viz. : في عذاب النار : « in the punishment (or torture) of the fire ». This gem was probably found in Babylon. It was acquired by the Museum in 1854 with a collection formed by Captain Jones, H. E. J. C. »

Le nom propre est probablement דנאם, Dana<sup>m</sup>.

43 (Os. 35, f.).


Intaille conservée au Musée de Vienne (Autriche).

La lecture de cette légende, tentée par L. dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XI, 73, a été abandonnée plus tard par son auteur.

Je lis : אדחד ... אלוהב « Elwahab . . . Adhad ».






אלוהב se compare facilement à l'hébreu אלהות























« Dieu a donné, Dieudonné ». La barre moyenne du  a été mise sous le rond<sup>1</sup>.










## 44.

Médaille publiée par M. Adr. de Longpérier dans la *Revue numismatique*, nouvelle série, t. XIII, 1868.

M. de Longpérier donne ainsi qu'il suit la description de cette pièce : « Droit (convexe). Tête à longs cheveux calamistrés, tournée à droite; sur la joue un  en relief. Derrière la tête, grand monogramme, dans lequel on distingue très-nettement les caractères , , , et un peu moins sûrement, . »

« Revers (concave).     . Tête coiffée comme celle du droit; devant, grand monogramme; au-dessous,   . — Argent. Poids, 1 gr. 46. »

Le savant numismatiste incline à lire dans le grand monogramme du droit      *Himyar*; mais puisque, d'une part, il n'y a pas de trace de  dans le monogramme, et que, d'autre part, le caractère placé sur la joue est nécessairement un  sabéen, on ferait peut-être bien de lire      *Maryaba*, la plus ancienne capitale du royaume.

La lecture de la légende du haut présente aussi quelques incertitudes pour le premier, le sixième et le septième caractère. Le premier caractère, peu distinct à la partie supérieure, peut aussi être un , de sorte que le nom serait        (cf. , *supplicavit*

<sup>1</sup> Ici se terminent les textes traités par Osiander; je n'en ai omis que le n° 2, qui contient seulement quelques lettres.

deo), formé par la terminaison ן, comme le nom du numéro suivant. Le sixième caractère est ן ou ע; j'adopte cette dernière valeur, parce que le ן premier radical est ordinairement éliminé dans l'imparfait : יקח, ירדן, וקח, ורד. Quant au septième caractère, je le considère comme un כ et j'obtiens ainsi יעכפס dérivé de عَكَف, *se dedidit (rei) atque assidue operam dedit*.

On peut donc transcrire la légende de la manière que voici :

Droit : מריב. Revers : נארן | יעכפס

רידן

Gaarân Ya'akif. Raïdân. Maryaba.

Je m'abstiens de toute conjecture relativement au caractère et à la signification de l'objet placé devant la figure du revers.

#### 45.

Médaille encore inédite, conservée au British Museum.

Droit : Tête de roi à longs cheveux calamistrés, tournée à droite; devant, un objet semblable à celui de la pièce précédente. Au-dessus, les mots : עמון בן. Derrière la tête, un monogramme composé des lettres פ, נ, י. Au-dessous, רידן.

Revers : Tête coiffée comme celle du droit.

‘Amdân l’illustre, l’exalté.

Baidân.

La monnaie a été frappée à Raïdân, sous un roi du nom de 'Amdân. C'est certainement un souverain de l'époque himyarite, où Saba n'était plus la capitale du royaume. Notre légende confirme définitivement l'interprétation du mot בן, comme titre royal, interprétation que nous avons introduite, pour la première fois, dans notre étude sur l'inscription de Me'in, en opposition avec l'opinion générale, qui prenait ce mot pour la désignation d'une fonction administrative.

46.

1 סרעם | בן | שמר

2 מני | סתלן

Les sept inscriptions suivantes ont été relevées en 1844, par M. Gauldraud, chirurgien de la marine, dans les ruines d'Abyan, au nord-est d'Aden. Les copies en furent communiquées à M. Fr. Lenormant, qui a publié cinq de ces textes, en 1867, dans les Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Ils ont été réédités en 1870, par Levy, dans le *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, vol. XXIV, p. 188-193.

Notre texte est gravé sur le piédestal d'une statue romaine.

סרעם nom connu dans 17, 1.

שמר figure déjà dans 18, 1.

מני « érigea », verbe qui, en phénicien, s'écrit מנא<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> La rareté de ce verbe fait cependant supposer une altération de הקני.



מהלן «cette statue». מהל est l'équivalent de l'éthiopien **ṣḥḏ**.

Sari<sup>m</sup>, fils de Schamar, a érigé cette statue.

47 (Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. II, p. 9).

- |    |   |
|----|---|
| 1  | עבדשמשם   אצלם   סרים   בעלן            |
| 2  | תבע   שרחבאל   מלך   סבא   ואחיו        |
| 3  | מרתדם   קני   מלך   בנו   ואל   עבד     |
| 4  | וקני   מלכי   סבא   ננאו   בית   יתעם   |
| 5  | ובניו   מרבחת   יתעם   ביום   נף   ב    |
| 6  | חרף   סמהעלי   בן   אלשרח   בן   סמ     |
| 7  | העלי   חג   דת   וקהמו   יתעם   כמסאל   |
| 8  | ס   בדת   הופיהמו   יתעם   ויהופין   ד  |
| 9  | ן   תנבאהו   והקניו   יתעם   דעדן   שי  |
| 10 | מהמו   ושפתהמו   אדנת   דהב   וברר   כ  |
| 11 | הם   וורק   לופיהמו   וופי   הנרן   עדן |
| 12 | וביתנהן   אבינם   ואבעלהו   ומלכהמו     |
| 13 | ומעדהמו   בעתהר   ובהובס   ובאלמקה   ו  |
| 14 | ביתעם   וברתחמים   וברת   בעדן   ובאל   |
| 15 | הי   ובאלהתי   הנרן   עדן               |

Ce texte fut publié pour la première fois dans les Comptes rendus de l'Académie des inscriptions, 1868, p. 63, par M. Fr. Lenormant, qui n'en a donné que la transcription en caractères hébraïques. Un fac-simile en a été publié en 1872, par le même

savant, dans le tome second de ses *Lettres assyriologiques*, avec un commentaire très-détaillé. On doit admirer la sagacité avec laquelle l'auteur, en présence d'une copie aussi fautive, a su atteindre à un déchiffrement presque irréprochable. Il a été probablement guidé par l'étonnante régularité de la copie de M. Gaultraud, régularité qui fait penser que cet officier avait quelques notions de l'épigraphie himyaritique.

עברשטם. On a déjà trouvé ce nom dans le n° 19, l. 1.

אצלם, surnom que M. Lenormant n'hésite pas à identifier avec celui qui figure au n° 20, l. 1. Cela ferait croire que la copie principale portait אצלם, comme à l'endroit précité; s'il en était ainsi, il ne serait plus possible d'admettre l'étymologie des interprètes, d'après laquelle notre terme serait, soit un dérivé de *צל* (Os.), soit un dérivé de *אצל* (Levy); ce serait plutôt un élatif de la racine *צל* (voir 18, 1).

סרים « eunuque » (Lenorm.). La copie est ici très-distincte; cependant j'hésite encore à accepter cette leçon, à cause du י, peu usité ailleurs pour indiquer la voyelle *i*. Le texte primitif a peut-être porté אדם « vassal », comme au n° 12, 2, 3.

בעלן « notre seigneur ». Le *noun* est le suffixe de la première personne du pluriel.

הבץ « Tobā' », titre dynastique, connu par les auteurs arabes.

שרהבאל « Schourahbél », c'est ainsi que les écri-

vains arabes prononcent ce nom qui semble signifier « confiance en El » (אל + ב + שרה).

קני | מלך « acquisition du roi », c'est-à-dire son serviteur dévoué; c'est le surnom de Martad<sup>m</sup>.

בנו | ואל, appartenant à la tribu nommée Benou-Waël.

עבר | וקני | מלכי | סבא, apposition qui caractérise la généralité des Benou-Waël. On voit par là que l'expression עבר | וקני veut être entendue au figuré.

גנאו « ont entouré d'un mur ». Le pluriel remplace ici le duel גנאי, peut-être parce que la dédicace a été faite au nom de la tribu entière.

יהעם « Yattâ<sup>m</sup> », nom divin dérivant de יתע = l'hébreu ישע « sauver ».

מרבחה, l'équivalent de l'hébreu מזבח « autel ».

גף | ביום, visiblement la dénomination d'un jour solennel. Dans le rit juif, le jour où l'on consacrait la première gerbe de la moisson (עמר) était appelé יום הגף.

בחרף | סמחעלי... L'année est marquée par un personnage haut placé, qui paraît avoir été un fonctionnaire public.

חנות-| ברת | הופיהמו. Nous avons déjà rencontré dans les textes de Amrân des locutions de ce genre, qui ont été expliquées dans différents endroits de notre commentaire.

רן | תנבאו « ce (le vœu) qu'ils lui auront émis », תנבאו est pour תנבאוהו (cf. n° 18, 7).



וּשְׁפֹתָהֶם « et leur bienfaiteur », שֹׁפֵת est ici le participe présent.

אֲדָנָה « des dons », littéralement « des possessions ».

בָּרַר « argent », comparez l'éthiopien ብርር (Lenormant).

כָּהָם וְזוֹרוֹק « de l'or en poudre (= l'hébreu כָּהָם) et de l'or en feuilles »; en éthiopien, ወርቅ signifie « or », en général.

עֶדֶן. La ville de 'Aden est située sur une presqu'île, à l'est du Bab-el-Mandeb. Elle appartient actuellement aux Anglais.

אֲבִינָם « et les maisons de Abyan. » Le ה fonctionne ici en qualité de voyelle.

וְאֲבָעֵלָה « et les habitants », le suffixe singulier se rapporte à אֲבִינָם.

וּמִלְכָּהֶם. Le terme מֶלֶךְ a visiblement le sens de « supérieur » en général.

וּסְעֵדָהֶם. Le mot סָעַד n'est pas un verbe (Lenormant), mais un participe semblable à מֶלֶךְ; il désigne probablement les administrateurs qui s'occupent du bien-être de la ville. Comparez l'arabe ساعد.

L'invocation qui termine l'inscription se compose d'expressions connues.

'Abdschams<sup>m</sup> Athlam, vassal (?) de notre seigneur Tobba<sup>s</sup> Schourahbél, roi de Saba, et son frère Marlad<sup>m</sup> Qeni-Malik (de la tribu nommée) Benou-Waél, serviteurs dévoués des rois de Saba, ont entouré d'un mur la maison de Yattá<sup>s</sup>, et ils ont construit l'autel de Yattá<sup>m</sup>, le jour de nous, en l'année de Samhia<sup>s</sup>li, fils de Elischarh, fils de Samhia<sup>s</sup>li, parce que Yattá<sup>m</sup> les a gracieusement exaucés, parce qu'il leur a accordé et leur accordera (à l'avenir) les vœux qu'ils lui adresseront.

Ils ont voué et dédié à leur protecteur Yaḥṣā<sup>m</sup> de 'Aden une quantité d'or et d'argent, de l'or en poudre et en feuilles, pour leur préservation et pour celle de la ville de 'Aden et des maisons de Abyān, de ses habitants, de leurs supérieurs et de leurs administrateurs.

Par la grâce de 'Aṭṭar, et de Haoubis, et de Elmaqqabou, et de Yaḥṣā, et de Dhat-Ḥamy<sup>m</sup>, et de Dhat-Ba'dan<sup>m</sup>, et des dieux et des déesses de la ville de 'Aden.

48 (Lenormant, C. r., 1867, p. 257).

1 נפס | וקבר |

2 עבדיִתֵּעַם |

3 בן | מרתֵדָם |

4 בן | עבדיִתֵּת |

5 עַם | בן | מרתֵת |

6 דם | בן | סס |

7 העלי |

L'inscription, d'un caractère funéraire, est intacte et ne présente aucune difficulté d'interprétation. « Elle était tracée sur un bloc quadrangulaire de calcaire madréporique. »

Monument et tombeau de 'Abd-Yaḥṣā<sup>m</sup>, fils de Martād<sup>m</sup>, fils de 'Abd-Yaḥṣā<sup>m</sup>, fils de Martād<sup>m</sup>, fils de Samha'li.

49 (Lenormant, C. r., 1867, p. 259).

1 |נפס |ו|

2 קבר |וה |

3 בם |בן |

ינף | בן

.....

La première ligne perdue contenait les mots  
נפס | (Lenormant).

(Monument et) tombeau de Wabb<sup>m</sup>, fils de Yanouf, fils  
de...

50 (Lenormant, C. R., 1867, p. 260).

קבר | ונפ 1

ס | קרינב 2

בן | אסעד 3

בן | קרינ 4

ס | בן | אד 5

סס 6

Építaphe sculptée très-profondément sur un pa-  
rallélogramme de calcaire madréporique.

קרינב, diminutif tiré de קרן, voir au n° 18, 1.

Tombeau et monument de Qourayn<sup>m</sup>, fils de As'ad, fils  
de Qourayn<sup>m</sup>, fils de Aous<sup>m</sup>.

51 (Lenormant, C. R., 1867, p. 96).

עמחסס | ב 1

ן | עבן | עב 2

ד | יתעם | ה 3

קני | רעה 4

« L'inscription appartient à M. Bonnetty, le savant  
directeur des *Annales de philosophie chrétienne*, et lui



a été rapportée d'Aden, il y a vingt-deux ans, par un chirurgien de notre marine de l'État. Elle est gravée sur un morceau de roche madréporique, grossièrement taillé, de manière à rappeler la forme d'une tête d'animal, aplani sur une seule de ses faces, et surmonté de deux cornes. »

L'authenticité du monument a été mise en doute par plusieurs membres de l'Académie qui assistaient à la lecture de M. Lenormant, et qui, en examinant le tracé de l'épigraphe, ont remarqué que les lettres qui forment la première ligne sont larges et peu profondément entaillées, tandis que celles des autres lignes sont, au contraire, fort maigres et coupées profondément, au point que les deux parois latérales semblent surplomber relativement au trait. Ce soupçon me paraît très-légitime, en considérant le monument au point de vue paléographique et linguistique. En effet, si le *fac-simile* de M. Lenormant est exact, l'épigraphe ne peut être que l'œuvre d'un faussaire, qui avait devant lui une copie assez défectueuse d'une inscription appartenant à un autre monument. Le texte pullule de fautes, en voici les plus choquantes :

1. Le 𐤀 dans 𐤀𐤍𐤕𐤓𐤕 (l. 1) doit être un 𐤁, le second élément du nom étant évidemment 𐤕, composante très-usitée dans les noms propres sabéens.

2. Le groupe 𐤕𐤁 (l. 2) paraît défiguré de 𐤕𐤁, nom que l'on voit sur une autre inscription d'Abyan (n° 47, 3).

3. L'expression עבד יהעם « serviteur de Yattâ<sup>cm</sup> », convient mieux à un nom propre qu'à un attribut; il paraît donc que le mot בן a été oublié par le lapicide après le mot יחא.

4. Un soupçon non moins grave se rattache au groupe רעה (1. 4), qui désignerait une divinité inconnue d'ailleurs. On peut se demander comment il se fait qu'un individu qui dit avec emphase être le serviteur du dieu supérieur יהעם, a pu faire une dédicace à une divinité de second ordre, sans invoquer en même temps le dieu principal. Il faudrait donc admettre que cette invocation se trouvait dans la partie détruite du monument; or, cette supposition n'est pas soutenable, en face du *fac-simile* donné par M. Lenormant, dans lequel la quatrième ligne comprend moins de signes que les lignes précédentes et ne montre aucune trace de cassure.

'Amhisem, fils de 'Akan, (? Waél?), serviteur de Yattâ<sup>cm</sup> (ou peut-être : fils de 'Abd-Yattâ<sup>cm</sup>) a voué à Ba'at (?).

52 (Lenormant, C. r., 1867, p. 123).

1 בנסין | בן

2 עבד עהתר

« Intaille sur calcédoine, brouillée, de forme ovale, assez fortement bombée en scarabéoïde. Au milieu se voit une figure symbolique que M. de Longpérier a qualifiée du nom de *Mandragore*.

בנסין « fils de Sin », nom formé comme le phéni-

cien בנחדש. En sabéen même, on trouve encore בנור. Le dieu סן est connu par l'inscription n° 32.

עבדעהתך « serviteur de 'Aṭtar » est identique avec le nom phénicien עבדעשהרת.

Bensin, fils de 'Abd'aṭtar.

53 (Lenormant, C. r., 1867, p. 283).

צור | אִוסאַל | בן | תָּבִי

« Bas-relief en marbre, montrant un guerrier himyarite porté sur un chameau et juché sur une haute selle, pareille à celle dont les Arabes se servent encore aujourd'hui. Il est vêtu d'une longue robe à manches, la tête enveloppée d'un kessieh dont les extrémités flottent derrière ses épaules; sa main tient une grande lance, et à l'arrière de sa selle est suspendu un sac de provisions. Un serviteur, figuré de plus petite taille, armé d'une lance et vêtu d'une tunique à manches qui ne descend que jusqu'aux genoux, marche à la tête du chameau. »

L'inscription est gravée au-dessus de ces figures.

צור « image », les autres langues sémitiques emploient d'habitude la forme féminine, hébreu צֹרָה, arabe صُورَة.

אִוסאַל, nom connu par le n° 18.

תָּבִי, la forme particulière du ה ne permet pas de penser à une racine תָּבִי; la racine primitive en doit être תָּבִי ou תָּבִי.

Image de Aousaël, fils de T'abi.



54 (Lenormant, C. R., 1867, p. 284).

צור / וראב

« Bas-relief également sur marbre, représentant un homme debout, pieds nus, vêtu d'une courte tunique serrée à la taille par une ceinture, ayant sur la tête une sorte de bonnet à longue queue qui ressemble fort au tarbouch moderne. »

וראב « amour du père », nom qu'on rencontre souvent dans les autres textes.

Image de Waddab.

55 (Lenormant, C. R., 1867, p. 284).

נשאכרב | בן | רבבם | חללם | ורבקם | בן | דיסרקם

« Inscription tracée sur un piédestal circulaire, en marbre blanc, découvert à Aden par le capitaine Haines. »

Le personnage nommé dans le texte est celui dont la statue était placée sur le piédestal. Les noms נשאכרב et רבבם sont connus par d'autres monuments.

Les quatre mots qui suivent ont été interprétés d'une façon qui paraît inadmissible. On a considéré חללם comme le surnom de רבבם, tandis que רבקם était pris pour un nom d'homme précédant le terme « fils »; d'un autre côté, le mot דיסרקם représenterait le nom du père; ainsi : « N., fils de R. H., et Rébak, fils de Dhou-Sarkas ». Mais cette interpréta-

tion ferait supposer l'existence de deux statues sur un piédestal unique, ce qui est peu vraisemblable, surtout quand on considère que les deux individus nommés dans le texte n'ont pas un lien de parenté entre eux. Ajoutons encore qu'une forme  $\text{דִּסְרָקַס}$ , pour un nom d'homme, ne peut s'appuyer sur aucune analogie des autres textes. Je pense donc que le véritable sens de ce passage doit ressortir de la comparaison avec les formules qui s'emploient sur des monuments de la même nature. Or, l'inscription qui accompagne le bas-relief de Ghalatat, fille de Mafidat (Hal. 680), se termine par une imprécation contre ceux qui briseraient le monument  $\text{וּלְיִסְרָקַסְן}$   $\text{דִּי־תִבְרַנְהוּ}$   $\text{עָתִיד}$ ...  $\text{דִּי־תִבְרַנְהוּ}$ ; il me paraît donc probable que la fin de notre inscription comprend une imprécation analogue, et, en effet, un examen attentif des termes qui composent le passage en question change bientôt ce sentiment en certitude. La ressemblance entre  $\text{דִּי־תִבְרַנְהוּ}$  et  $\text{דִּי־סְרָקַס}$  porte sur trois points grammaticaux : chacune de ces expressions débute par le relatif  $\text{דִּי}$ , précédant la préformante  $\text{י}$ , indice de la troisième personne masculine, et se termine par le suffixe régime de la troisième personne du singulier, qui est  $\text{הוּ}$  dans le langage ordinaire, et  $\text{סוּ}$  ou  $\text{ס}$  dans le dialecte minéen. Il s'ensuit forcément que le groupe restant  $\text{סְרָק}$  est une forme verbale, tout aussi bien que  $\text{תִּבְרַ}$  du passage parallèle. Pour la signification de ce verbe, il ne peut exister une ombre de doute, car il est identique à l'arabe  $\text{سَرَقَ}$

« voler », sens qui convient tout à fait au contexte.

Nous traduisons donc ainsi qu'il suit :

[Statue de] Nischakârîb, fils de Ribâb<sup>m</sup>; soit paralysé (aux jambes) et saisi (à la gorge) quiconque la volerait.

56 (Lenormant, C. R., 1867, p. 65).

מרכחת | רבתן | בחרנם

Sur l'interprétation de ce fragment, nous regrettons d'être de nouveau en désaccord avec notre savant prédécesseur. M. Lenormant, qui a reconnu dans מרכחת l'équivalent de l'hébreu מִזְבֵּחַ « autel », incline à voir dans רבתן un nom d'homme, qui serait suivi de l'attribut בחרנם. Il traduit, par conséquent, « autel de Batan le Bahrâni », et il voit dans le terme בחרנם un ethnique formé du nom de la tribu des Beni-Bahra, citée dans les historiens arabes comme ayant habité le Yémen avant d'émigrer dans le Hedjâz. Cependant, la mimation qu'affecte le terme précité ne permet pas de lui donner le sens déterminé, indispensable dans un cas pareil, même en admettant que le dérivé arabe بَحْرَانِي ait été usité dans l'idiome sabéen. On pourrait peut-être ajouter qu'un nom propre רבתן n'a pas encore été constaté sur d'autres monuments. Ces considérations m'amènent à penser que le mot רבתן n'est autre chose que le בית usuel, c'est-à-dire le substantif בית « maison, château », privé de la semi-voyelle et joint à l'article



défini; ביהן|בהן|בהרנם devient ainsi parallèle à ביהן|  
סלחן (3, 3), et comme lui un nom de localité.

Autel de Bêt-Bahrân<sup>m</sup>...

57 (Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. II, p. 77).

1 יד|עיהעם|כברם|בן|צמדנאמר

2 אס|עדם|ד...יתעם|נבטם|ועללם|בני

3 ית|עאמר|יכב|ובניהו|ד...נבם|אוסם

4 ...לם|בן|והכבם|דרם|אברבבם|בן|ודרירוע

Le fragment ne contient que des noms propres, dont la plupart très-mutilés; les restitutions tentées par M. Lenormant n'ont pas un degré égal de certitude.

יד|עיהעם, formé comme ידעאל, ידעאב, etc.

כברם, surnom signifiant « grand ».

צמדנאמר. Ainsi a lu Lenormant, qui voit dans שרן une divinité assyro-babylonienne. Vu l'état défectueux de la copie, cette lecture n'est pas assez garantie. J'incline à penser qu'il y avait primitivement סמחאמר, nom qu'on trouve ailleurs.

נבטם, nom qui entre dans la formation de נבטאל (n° 34, 4).

ועללם, forme masculine de עללה, qui est un nom de femme (Hal. 680, 1).

יכב, surnom qui figure déjà ci-dessus, n° 21, 1.

דל|בנבם. La transcription de ce nom est évidemment inexacte; faut-il lire בנבנבם?

דרכר entre comme élément dans דרכר.

רכבם, composé peut-être de אב et de רכבם, qui est à lui seul un nom d'homme.

אלידע, אכידע, ודדירוע, nom formé comme אכידע, etc.

Yadi'yattâ<sup>m</sup> Kabir<sup>m</sup>, fil[s] de . . . amar . . . [As]'ad<sup>m</sup>, 'Abd-yattâ<sup>m</sup>, Nabath<sup>m</sup> et Ghalal<sup>m</sup>, fils de . . . Yattâ'amar Yakib et ses fils . . . Aou[s<sup>m</sup> . . . dam, fils de Wahab<sup>m</sup>, Doud<sup>m</sup> (el) Abribâb<sup>m</sup>, fi[s] de Wadadyad[a<sup>c</sup>]. . .

58 (Cruttenden. Sanâ).

- |    |                                 |
|----|---------------------------------|
| 1  | סתופי   צרי   הצרי              |
| 2  | יב   עב...ה   סתיפי   סקה   ונכ |
| 3  | ינעם   ומכננתהו   דוללת         |
| 4  | מי   ולוחא   הושענחמו   שיט     |
| 5  | ם   בנעמחם   ויפם   ומננת   צכ  |
| 6  | רמון   אלככחמו   ולסעדה         |
| 7  | דנם   שפקם   בן   דחא   וחחף    |
| 8  | ערהמו   חנרם   אתמום   שפקם     |
| 9  | נאם   בז   כל   ארמחמו          |
| 10 | לתחמו   ולהריה                  |

La copie de cette inscription fruste a été apportée de Sanâ par Cruttenden; F. Fresnel en a donné la transcription en caractères arabes dans le *Journal asiatique*, 1845.

Le caractère fragmentaire du texte ne permet pas d'en fournir une traduction continue; nous devons cependant signaler certaines formes et locu-

tions qui sont d'un grand intérêt, au point de vue de la philologie sabéenne.

וּפִי, x<sup>e</sup> forme du verbe « combler de bien, favoriser ».

צִרִי | הֲצִרִי « la préservation qu'il a accordée », locution pareille à תָּחַן | תַּחֲנָה (7, 15), (9, 22) תָּקַדַם | תַּקְדָּם.

וּקָה, la racine de ce terme semble être וקח.

מִכְנָתוֹ peut être le pluriel de מִכְנָן, l'équivalent de l'éthiopien **ṣi-ṣi** « territoire, district ».

וּלְלָה. Est-ce un nom géographique?

Les mots שִׁמְיָתוֹ | הוֹשַׁעְתָּו | שִׁמְיָתוֹ signifient certainement « et que leur protecteur (divin) continue à les sauver ». La comparaison de וּשַׁע avec l'hébreu יִשַׁע est très-séduisante; cependant, quand on pense que ce radical hébreu a déjà un autre correspondant en sabéen, la racine יִהַע, on se demande s'il ne faut pas lire הוֹשַׁעְתָּו, comme dans les autres inscriptions.

בְּנִעְמָתָם | וּפִים « en bonté et grâce », c'est ainsi que je crois pouvoir lire, au lieu de וּפִים | בְּנִ, que porte la copie de Cruttenden.

نحي, dérivé de בני « et salut », et וּמִנָּה.

J'incline à corriger רִצּוֹן en רָצוֹן, et à traduire רָצוֹן | אֲלִבְהֶמָּה par « ce désir de leurs cœurs ». Je propose de lire ensuite וּלְסַעֲדָתָם | בְּרִי | אֲרָנָם | שְׂפָקָם « et qu'il les gratifie du bon état de biens abondants »; pour שְׂפָק, comparez l'hébreu שָׂפַק « abondance », à l'opposé de l'arabe شقق, qui renferme l'idée de « misère », de « pénurie ».

בְּ « dans », le *noun* est enclitique.



דָּהָא «saison des plantes, été», c'est l'araméen דָּהָא, hébreu דָּשָׁא «pousses, plantes», en opposition avec חֶרֶף (héb. חֶרֶף, ar. حَرِيف) «saison âpre, hiver».

וּלְסַעְרָהּמו, à compléter probablement עָרָהּמו, comme à la ligne 6.

חֶנֶם, ce mot signifie ordinairement «pierre», mais comment le rattacher au mot qui suit?

אֶתְמוֹ, la copie est évidemment inexacte à cet endroit. Il faut lire אֶתְמוֹ «fruits» (cf. n° 8, *passim*).

Le mot נָאָם qui suit שָׁפָם se complète facilement en הָנָאָם «abondant»; cet adjectif qualifie déjà le substantif אֶתְמוֹ au n° 9, 6, *passim*.

בֶּן כָּל אֶרְמָהּמו. Le dernier mot est inintelligible et probablement défectueux, ce qui fait que le sens du mot בֶּן, susceptible de plusieurs interprétations, ne peut pas être défini d'une manière certaine.

Les mots de la dernière ligne sont mutilés d'une manière irrémédiable.

...et que leur chef divin continue à les favoriser en bien et en grâce et en salut... ce désir de leurs cœurs; qu'il les gratifie [du bon état de propriétés nombreuses en été et en hiver; qu'il les gratifie d'une production nombreuse (et) abondante...]

59 (Fresnel, 1; Hal. 1).

1 וְנִשְׁאֲכַרְלָהּ זֶה

2 עַתָּה וְנִשְׁכַּחְלָהּ זֶה

Les trois inscriptions à partir de celle-ci ont été

copiées à Şa'nâ, par Th. Arnâud, en 1843. J'en ai pris de nouvelles copies en 1869. Elles sont gravées sur des pierres de grès qui sont actuellement enclavées dans le mur d'une maison située dans une rue étroite appelée *Thalḥa*.

נשאכרב, ce nom semble signifier « don du puissant »; il est d'ailleurs assez fréquent.

...ות, peut-être à compléter תבעכרב, comme au n° 102.

Les deux lettres au commencement de la seconde ligne semblent avoir formé le mot מירצה « parents », que nous avons rencontré au n° 38, 8.

מרבץ, nom verbal au pluriel, dérivé de רבץ.

Le début עת fait penser à עתהר.

...et Naschakarib et To[ba'karib...

....parents et amis (?) et...

60 (Fresnel. 11; Hal. 2).

1 ...ידעאל | ודכרב | ובנהמו | ו...

2 תר | דראם | ערן | דמדרם

On complète aisément les lettres עאל en tête de la première ligne, en ידעאל, nom connu.

דכרב, nom formé comme עמכרב; il signifie « ami du puissant ».

בניהמו est au lieu de בנהמו.

Les lettres תר, au début de la seconde ligne, ont probablement fait partie de עתהר.

עֲרֹן דָּרֵאם « du sommet de la montagne », c'est là que semble avoir existé un sanctuaire de 'Āṭtar.

דָּמֶדֶם est peut-être le nom de la montagne, à l'est de Sana, qu'on nomme aujourd'hui *Djebel Nouqoum*.

... Ids'el et Doudkarib et leurs fils... [ont voué ceci] à 'Aṭṭar du sommet de la montagne de Dhamadar'.

61 (Fresnel, III; Hal. 3).

1 עֲבֵדֵיכֶם וְשִׁעְתָּהוּ אֲבַעְלֵי בֵת אֱלֹהִים

2 ... וּבְנֵיהֶם הֵנָּה וְהָעֵל אֱלֹהֵת קוֹלָם ב

3 רֵאוּ וְהִשְׁקִין בֵּתֵיהֶם יֵרֶת בְּרֵדָא רַחֲמָנָן וְכֹר

4 אֹו בּוֹרָה דְּחֶרֶף דְּלֵתֵלָה וְסַבְעִי וְחֵמֶס מֵאֵתָם חִיו

« compagne », féminin de שׁוּעַ (n° 22, 7) שִׁעְתָּהוּ, « femme ».

אֲבַעְלֵי = אֲבֻ עָלִי est ici un nom de femme. (Voyez au n° 5, 1.)

בֵּת = hébr. בֵּת pour בֵּת « fille ». Le nom du père commence par אֱלֹהִים = אֱלֹהִים « dieu »; le second élément est effacé.

בְּנֵיהֶם, duel, se rapportant à l'homme et à la femme qui viennent d'être nommés.

הֵנָּה, nom formé du radical הִנָּה « être sain, bien portant ». (Comp. n° 91.)

<sup>1</sup> Tous nos devanciers avaient pris אֲבַעְלֵי בֵת dans le sens de « maîtres de la maison », comme si l'état construit du pluriel brisé pouvait être indiqué par י. M. Prætorius traduit, en outre, le nom propre הֵנָּה par « vigoureux » (*ihre kräftigen Söhne*), et attribue à la racine שָׁקַר la signification de « pierre ».



העל | אלהת, autre nom propre signifiant « la déesse élève », racine על | ou על |.

קולם « le noble » = قِلْم (Voyez au n° 36, 3.)

בראו « ont fondé » proprement « ont créé ».

והשקרן, pour l'explication de ce verbe, voyez n° 47.

בהמו | ירת (= ביתהמו) « leur maison ou plutôt leur château Yaraou't ». Les Sabéens aimaient à donner à leurs châteaux des épithètes emphatiques, les inscriptions en fournissent de nombreux exemples. Le mot ירת se rattache à la même racine que le nom de ville רוהן (n° 6, 2).

בראו | רחמן « avec l'aide des (dieux) miséricordieux » (Fresnel).

חיו est probablement la signature du graveur. Dans les inscriptions carthaginoises, on trouve plusieurs exemples de cette nature.

Abdkoulâl<sup>m</sup> et sa compagne Abou-'Ali, fille de Hah. . . . et leurs fils Hana<sup>m</sup> et Haou'al-Alahat Qaoul<sup>m</sup> ont fondé et couvert leur maison (château) Yaraou't avec l'aide des (dieux) miséricordieux. Ils ont réparé au mois de Kharif, l'an 573. Haïw.

62 (Fresnel, vi; Hal. 46).

1 | פנות | דיצר |

2 | י | בן | אהלאל |

Inscription fragmentaire, gravée sur le mur de l'antique édifice qui fait face au sud. L'écriture se dirige dans le sens alternant.

Cette inscription et les quatre qui suivent ont été

copiées par Th. Arnaud à la ruine de Sirwâh appelée par lui *Kharibé*. Notre texte est probablement un fragment.

פנות. Ce vocable revient dans Hal. 405, 3; malheureusement le caractère fragmentaire du texte empêche d'entreprendre une explication satisfaisante.

יצר a l'apparence d'un nom propre.

La première lettre visible, au début de la seconde ligne, est un י, dans la copie d'Arnaud, et un ה dans la mienne.

אהלאל « famille de El », nom d'homme. אהל = l'arabe أَهْل.

...de Yaşar... fils de Ahlaël...

63 (Fresnel, ix; Hal. 9. Cf. Fr. v, vii, et Hal. 57, 58, 59, 60).

1 ירעאל | דלי | מכרב | סבא | גנא | בית

2 אלמקה | וים | הע | חרמתם | שלחתאד | והוצת

3 כל | גום | דאלם | ושימם | ורחבלם | וחמרם

4 בעתתר | וב | אלמקה | וב | דת | חמים | וב | עתתר | שימם

ירעאל, nom parfaitement hébreu = ירְעָאֵל.

דלי, épithète qui signifie peut-être « humble ». Comparez la racine arabe دَلَّى.

מכרב | סבא. Dans mon commentaire de l'inscription de Me'in, j'avais cru כרב identique à l'appellation de *djaouf*, جَوْف « terre creuse s'étendant derrière les montagnes ». Comparez كَرْفَة, locus in quo

*per vallem aqua fluit.* Je pense maintenant que le rapprochement de l'arabe كَرِب « être fort » peut suffire. מְכַרֵּב serait ainsi « le potentat, le prince ».

Le verbe נָגַח comporte toujours la signification de « entourer d'un mur ».

יָוֵם | הַע | חֲרָמָתָם. Voyez plus loin au n° 70.

שְׁלֹתָהּ אֵז « trois az », ce dernier mot paraît indiquer une mesure de longueur; son étymologie est obscure.

הוֹצָה, וְצֵה forme du radical הוֹצִיא, qui ne paraît pas différer de وَسَط « milieu »; ainsi donc הוֹצָה serait = אוֹסַט « placer au milieu, introduire ».

נִי correspond, à ce qu'il paraît, à l'hébreu נֶפֶשׁ « corps »; ici il s'agit de figures représentant les divinités qui sont immédiatement énumérées.

אֵלִים « El<sup>m</sup> ». Ce nom s'écrit très-souvent sans minuscule. La copie d'Arnaud, qui a אַנְמֵלוֹ, repose sur la double confusion de אֵל et אֶל et du trait de séparation avec אֵל; cela ressort de ma copie, qui montre nettement אֵלִים.

שִׁימָם. Ce nom divin signifie proprement « patron, maître » (comp. שִׁימָא) et répond ainsi au כַּעַל des Sémites du nord.

הַבֵּלִים « Hobal<sup>m</sup>, dieu des sorts ». Comp. l'hébreu חֵבֶל « part, sort ».

חֲמָרִים « Homar<sup>m</sup> », probablement le Bacchus arabe, car חֲמֵר signifie généralement « vin ».

דֵּתָה חַמְסִים, divinité femelle nommée d'après la ville de Hamy<sup>m</sup>, où elle avait son culte principal.



עתהר שימם. 'Aṭtar-Scheyoum a un son analogue dans la composition araméenne עתרתא, l'Atergatis des auteurs classiques.

Yadī'aēl Dhāli, souverain de Saba, a construit le mur de temple de Elmaqahou le jour de Hā' Ḥarmat<sup>m</sup>, (dans une longueur de) trois Adh, et y a placé les statues de El<sup>m</sup> et de Scheyoum<sup>m</sup> et de Ḥobal<sup>m</sup> et de Ḥomar<sup>m</sup>. Par la grâce de 'Aṭtar, de Elmaqahou et de Dhat-Ḥamy<sup>m</sup> et de 'Aṭtar-Scheyoum<sup>m</sup><sup>1</sup>.

64 (Fresnel, x. Cf. Hal. 54, 55, 56, 60).

דָּה | ידעאל | דָּרַח | בֶּן | סמחעלי | מכרב | סבא | ננא | בית |  
אלמקה | יום | הע...

Les lettres דָּה apparaissent souvent en tête des inscriptions sabéennes. Elles se trouvent de même à la fin de quelques textes, seulement l'ordre des lettres est renversé : דָּה. Un certain nombre de copies montrent un ה, au lieu du דָּה.

ידעאל. Nom connu par les inscriptions précédentes.

דָּרַח, probablement un surnom. Comparez l'arabe ذريح.

מכרב. Voyez au n° 63.

ננא. L'explication de ce terme a été exposée au numéro cité ci-devant.

<sup>1</sup> M. Fr. Prætorius traduit : « Iad'il, Unterthan des Mukrab von Saba hat angebetet im (oder den) Tempel Ilmuqih's am Tage Ha' aus Ehrfurcht drei Mal. Und er hat anempfohlen das ganze Niederland von Alam und die Ebene und Du-habal und Du-ḥumar dem 'Aṭtar und dem Ilmuqih und der Dāt-Ḥima und dem 'Aṭtar von Saim (Beiträge, p. 26, 28. Cf. N. B. p. 21-24).

יום. A compléter le mot חרמתם, qu'on lit au numéro précédent, et il est même fort vraisemblable que notre texte n'est qu'un fragment du texte en question. D'autres fragments de cette inscription composent les n<sup>os</sup> iv et vi de Fresnel.

Ida'el Dharil, fils de Semhi'ali, souverain de Saba, a entouré d'un mur la maison de Elmaqgahou, le jour de Hâc [Harmat<sup>m</sup>]. . .

65 (Fresnel, xi).

- 1 בנה | אה | רם | ואם | כעם | נב | ובפט | וכרכבאל | ותר | בן |  
 דמרעול | מרכב | סבא | לאלמקהו | בעל | אום | ה. . . . .
- 2 כן | עמעק | מרם | הנרן | טיב | נולם | ועסוי | במסקי | נני | נולם |  
 ופקן | נולם | וחרתן | וערה | וסרה | וסרעיתה | גלם | ו. . . . .
- 3 אסרר | ירדנן | בן | מרם | וסרעיתהסו | נולם | ועסי | בן | חצרהסו |  
 דמפעלם | שעבם | ואסררהו | וסרעיתהו | לן | מזרר | עד | עתב. . . . .
- 4 ס | ועסי | אועם | ודחבה | נולם | ועסי | כל | דקני | חלכרב | דברן |  
 מציקה | נולם | ועסי | חמרת | ודחבה | וערה | וסרעיתה | נולם. . . . .
- 5 ועסי | כל | דחטבן | במציקה | לן | גרזתי | חגדפם | עד | חנרן | טיב |  
 נולם | ועסי | כל | דחטבן | ובמסקי | נני | נולם | ועסי | חותה | ע. . . . .

« Inscription gravée en petits caractères sur le flanc d'un grand banc de pierre d'une seule pièce, posé dans une cour intérieure; sur six lignes. Cette copie ne donne que la moitié de chaque ligne. » L'écriture court dans le sens alternant ou boustrophédon.

Les six premiers mots sont très-mutilés, et nous

manquons de moyens pour les rétablir; le groupe suivant se lit visiblement כרבאל « Karibaël ».

L'épithète ותר signifie « l'excellent ».

דטרעל. Le verbe דטר signifie ordinairement « détruire, démolir »; notre nom paraît donc devoir être traduit par « le Haut détruit ».

Les groupes לא | מאולבא | יעם semblent pouvoir être corrigés en לא | למקהו | בעל | אום « à Elmaqquahou, maître d'Awâm », comme au n° 18, 2, 3.

Au début de la seconde ligne, on remarque plusieurs mots tronqués d'une façon méconnaissable. On peut voir dans les groupes נטיב | גולמוקניו... les mots גולם | נטיב | גולם | נטיב | גולם | נטיב qui se trouvent dans la cinquième ligne.

טיב est certainement un nom de ville, mais on peut se demander s'il ne faut pas lire טריב. Dans Fresnel, liv, on trouve טריב pour טיב.

גולם. Le contexte semble exiger pour ce mot la signification de « enceinte sacrée », en grec τέμενος. En arabe جول vent dire « parc de bestiaux ».

ועסי, le verbe עסי, semblable à l'hébreu עשה, signifie « faire »; cela est prouvé par la locution עסי | עסי (Hal. 188, 2).

במסקי « dans l'abreuvoir », de סקי « abreuver ».

נני. C'est peut-être la dénomination de l'abreuvoir.

ופקן, est-ce l'adjectif arabe فوقاني « supérieur »?

וחרתן. La copie porte עחרתן; c'est probablement une localité.



וצרה, le suffixe féminin ה se rapporte à חרה. Le mot ער revient ailleurs.

La leçon עארה חרה est certainement fautive; on supposerait volontiers וסרה « et son champ ». Le mot סר est déjà constaté par le pluriel אסרר (32, 5, 6, 14, 19); il revient également à la ligne suivante.

וסרעיתה « et son pré », סרעי est identique à l'hébreu סרעה et à l'arabe مَرْعى « pâturage, pré ».

אסרר, pluriel de סר, que nous avons rencontré dans la ligne précédente.

יירגן « qui descendent »; la racine du verbe est ורד. Le relatif ד s'élide souvent en sabéen. Le sujet du verbe peut être אסרר, ou bien מרס; dans le premier cas, on traduira « les champs qui descendent de מרס (nom de montagne?) », c'est-à-dire qui sont situés sur le dos de la montagne nommée מרס. Dans le second cas, le sens sera celui-ci : « les champs qui descendent vers le territoire des Beni-Maras ». Cette dernière explication semble assez probable.

בן | חצרהטו | דמפעלם « dans leur territoire de Mafal ». Le ן de בן est enclitique; חצר se compare aisément à l'hébreu חצר, qui signifie « terrain situé sur les limites du village ».

שעבן « terrain élevé »; voyez שעבן, au n° 32, 9.

La phrase ... ער | מורר | לן est très-obscur. En supposant, comme je l'ai fait plus haut, que le ן de לן soit enclitique, la difficulté n'en reste pas moins, car ni le sens de מורר ni celui du mot tronqué ערב ne peuvent être établis d'une manière satisfai-

sante. Je laisse donc à de plus habiles que moi à trouver le mot de l'énigme.

La lettre ם, au commencement de la ligne 4, se complète sans effort גולם « enceinte sacrée, téménos », mot qui forme le complément du verbe עסי, de la ligne 3.

אוצם, probablement un nom de localité ou de territoire.

וזהבה, ce mot revient un peu plus loin; la copie porte וזהבה רהב, leçon visiblement inexacte. רהב paraît signifier « canal »; cf. la racine ذهب « couler ».

ועסי, lisez ainsi, au lieu de ועני, que fournit la copie d'Arnaud.

לכרב, très-probablement הלכרב (Hal. 257, 1).

רברן « de Berân ». Une ruine de ce nom se trouve dans le Bled Nehm.

מציקה forme le complément du verbe קני, c'est donc un objet qu'on peut acquérir et non pas le correspondant de l'arabe مضيق « détresse », comme l'ont cru tous les interprètes qui m'ont précédé. La nature de l'objet désigné par le mot מציקה n'est pas facile à deviner.

הסדה. Un autre nom de terrain.

וערה, comme à la ligne 2. Notre passage ne jette pas un nouveau jour sur le sens du mot ער, qui est ici en rapport avec הסדה, à cause du sens indéterminé de ce dernier mot.

כל להטבן ובמציקה. Osiander et les autres inter-

prêtres ont cherché à tort dans ces mots le sens de « tous ceux qui nous avaient fait du bien pendant notre détresse », interprétation insoutenable, dès qu'on reconnaît avec nous que le verbe **לָכַי** signifie seulement « faire ». **הַטָּב**, 14<sup>e</sup> forme de **טָב**, veut dire « améliorer, remettre en bon état, réparer ».

Les mots **לִן** | **נְדוּתִי** | **הַנְדָּפָם** sont inintelligibles pour moi.

Après le dernier, **וְלָכַי**, on lit encore les groupes **עַל** | **זוֹת** qui sont visiblement altérés.

... Karibaël l'excellent, fils de Dhamar'ali, en l'honneur de Elmaqgahou, maître de Awwâm (?) [a fait téménos... la ville de Thayb. *Idem*, dans l'abreuvoir appelé Nagi (?). *Idem*, ... avec ce Harat, sa montagne (?), son champ et son pré. *Idem*, ... les champs qui descendent vers les Beni-Maras avec leurs prés. *Idem*, dans leur canton de Maf'al<sup>m</sup>, le terrain élevé, ses champs et ses prés. . . . *Idem*, Aw'am et ses canaux. *Idem*, tout le ... qu'avait acquis Khalkarib de Barân. *Idem*, Tamadat avec son canal, sa montagne (?) et son pré. *Idem*, tout ce qu'on a réparé dans le ... jusqu'à la ville de Thayb. *Idem*, tout ce qu'on a réparé dans l'abreuvoir dit Nagi. *Idem*, . . . .

66 (Fresnel, XII et XIII; Hal. 678).

דָּה | יִתְעַמֵּר | בִּין | בֶּן | סִמְהָאֵלִי | יִנָּף | מִכְרָב | הָדָה

סָבָא | מַחְץ | בִּלְקָם | מֵאֲחִין | רַחֲבָם | מִנְהִי | יִסְרוֹן

Depuis ce numéro jusqu'au n° 87, viennent les fragments d'inscriptions trouvés par Arnaud à la digue de Saba, soit sur les constructions en pierre de taille, soit sur le roc du sud-est.



La première ligne est limitée au début par le groupe  $\text{הד}$  et à la fin par  $\text{הד}$ .

$\text{יְתַטֵּאֵר}$  « le dieu Yattā' ordonne », nom fréquent.  $\text{סַמְהַעְלִי}$ , nom aussi connu que le précédent.

Les épithètes  $\text{בִּין}$  et  $\text{יִנָּה}$  n'ont plus besoin d'explication.

$\text{מַכְרֵב}$  « souverain », comme au n° 63.

Les mots depuis  $\text{מִחֵץ}$  jusqu'à  $\text{יִסְרֵן}$  se présentent encore une fois dans l'inscription suivante, qui provient du même endroit. Le texte se rétablit avec une entière certitude par la comparaison des copies. De toute cette phrase je ne comprends que les deux premiers mots  $\text{בלקם} \mid \text{מִחֵץ}$ , qui paraissent signifier « il a fait tailler des blocs de marbre ». Pour  $\text{מִחֵץ}$ , comparez l'hébreu  $\text{מָחָה}$  « frapper, contusionner ».  $\text{בלק}$  est tout à fait l'arabe  $\text{بلق}$ .

Yattā'amar le sage, fils de Samhi'ali l'élevé, souverain de Saba, a fait tailler des blocs de marbre...

67 (Fresnel, xiv; Hal. 673 et 674).

1  $\text{סַמְהַעְלִי} \mid \text{יִנָּה} \mid \text{בִּין} \mid \text{דְּמַרְעֵלִי} \mid \text{מַכְרֵב} \mid \text{סב}$

2  $\text{א} \mid \text{מִחֵץ} \mid \text{בלקם} \mid \text{מֵאֲחֶרֶן} \mid \text{רַחֲבִים} \mid \text{מִנְהִי} \mid \text{יִסְרֵן}$

L'auteur de cette inscription est le père du roi qui a fait graver l'inscription précédente. Le texte ne présente pas de nouvelles difficultés.

Samhi'ali l'élevé, fils de Dhamar'ali, souverain de Saba, a fait tailler des blocs de marbre...

68 (Fresnel, xv).

כני | יום | דח | עתהר | דד

כני « a construit », verbe au parfait.

On est tenté tout d'abord de voir dans יום | דח un jour de fête publique, comme le יום | דח du n° 59; mais alors il faudrait בעתהר ou לעתהר pour indiquer l'idée de « en l'honneur ». Il est cependant possible que cette idée soit suffisamment indiquée par le régime direct, sans autre particule. En sabéen, on dit fréquemment דח | עתהר « il a sacrifié en l'honneur de 'Attar », sans employer une préposition.

דד, un pareil déterminatif de עתהר revient plus loin au n° 87. Le second דד est peut-être une abréviation.

... a construit (ceci) le jour de Dhah, en l'honneur de 'Attar de Dh...

69 (Fresnel, xvi; Hal. 677).

ם | רשו | אלטקה | בון

Du nom du donateur il ne reste que la mimmatîon; on ne peut pas, par conséquent, le rétablir avec tant soit peu de vraisemblance.

רשו | דח | עזון | רשו | אלטקה. On trouve ailleurs רשו | דח (Fr. lvi); le terme רשו paraît donc indiquer une fonction sacerdotale.

... se complète aisément en בן « fils ».

... m. prêtre de Elmaqgahou, fils...

70 (Fresnel, xvii; Hal. 676).

...אם | והיז | חר (מחם)...

Ce petit fragment est d'un grand intérêt, puisqu'il jette un jour inespéré sur l'expression obscure מחם | חרמה du n° 19 de Fresnel (Hal. 176), que j'avais considérée jusqu'ici comme un nom propre. Il est maintenant évident que le mot חר représente le parfait de la racine חר « faire couler, pourvoir d'eau<sup>1</sup> »; חרמה désigne par conséquent le sanctuaire, tout comme מחם.

... et il a pourvu d'eau le sanctuaire...

71 (Fresnel, xviii).

...מחם | דרו | ומכבת | הו...

La restitution de ces mots tronqués repose sur Fresnel, lv, où on lit מכב | ומכפרת | וכל, phrase qui sera expliquée plus loin.

... sa t[our] et [sa] voûte...

72 (Fresnel, xix).

...ברהמו | בן | חלכם...

On ne peut pas décider si le mot ברהמו représente un nom d'homme, ou bien la fin d'un mot plus long.

<sup>1</sup> Ainsi disparaît à tout jamais la singulière interprétation qui, en identifiant, on ne sait pourquoi, חר avec יום נח, voit dans ces expressions « un jour consacré à l'ancien roi divinisé Samih'a'li (סמהעלי) avec le surnom Yanoul (ינח) » (*Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXVII, p. 647. Cf. N. B. p. 22).



Un nom propre חלכּם figure au n° 6; on peut donc supposer ici un ח, au lieu d'un ח.

73 (Fresnel, xx).

חַר | מַקֵּה | דָּסְמוֹ

Les lettres חַר ne sont qu'un sigle, tout comme חַר au n° 58.

Je lis מַקֵּה, et non pas שַׁקֵּה, d'après la transcription de Fresnel; la copie fournit ξ, qu'on doit compléter en ϑ. Le mot מַקֵּה revient souvent dans nos textes et il semble indiquer une statue ou une pierre votive.

Sur le dieu דָּסְמוֹ, voyez ci-dessus, n° 29.

Statue de Dhasaniawai.

74 (Fresnel, xxi).

...תם | צרות | והותב | ע...

Dans ce fragment, on rencontre pour la première fois le nom de l'endroit appelé encore aujourd'hui *Širwāh*, شِرْوَاَح.

והותב, 14<sup>e</sup> forme du verbe וָתַב, hébreu הָשִׁיב « rendre ».

... Širwāh, et il a rendu...

75 (Fresnel, xxii; Hal. 665).

...סמחעלי | ינף | בן...

La copie d'Arnaud ne contient que quelques lettres reconnaissables. Je l'ai restituée d'après le

n° 665 de mes textes; la lecture n'est plus douteuse, à l'exception du כ, qui manque d'un trait vertical.

Sambī'ali Yanouf, [fils de]. . .

76 (Fresnel, xxiii).

הוֹתֵבֶת | סְחוּלָם | וְזִסְתָּקְרָא | תֵּתֵת

« Sur les constructions en pierre de taille, au nord-ouest. — A. Intérieurement, entre les différentes constructions, depuis le numéro xxiii jusqu'au numéro xxxiii inclusivement. B. Du numéro xxxiv au numéro lxiv, les inscriptions sont gravées à l'extérieur du grand môle. »

הוֹתֵבֶת, probablement un substantif dérivé de la 4<sup>e</sup> forme du verbe וְתָב = hébreu יָשַׁב.

סְחוּלָם, à ce qu'il paraît, un nom de localité.

וְזִסְתָּקְרָא « et de ce qu'on nomme », x<sup>e</sup> forme du verbe קָרָא « appeler, nommer ».

Le dernier mot est évidemment tronqué et altéré.

. . . les dons (?) de Mahwal<sup>m</sup> et de ce qu'on nomme. . .

77 (Fresnel, xxv).

עֲמִיקָרִיב | בֶּן | סַמְחִיקָרִיב | בֶּן | עֲנָנִן

Ce fragment ne contient que des noms propres déjà connus.

'Ammikarib, fils de Samhikarib, fils de 'Ananan, . .

78 (Fresnel, xxvii).

נִנְא | מְרִיב | בִּשְׁפָא | קִס . . .

Le premier débris, נִנְא, se complète sans peine

en נבא, mot qui peut être un nom ou un verbe. Le dernier mot tronqué ne peut pas être restauré avec certitude. Je conjecture בשפסם. (Voir n° 59.)

Fresnel, n° XLII, est un double de cette inscription.

... a construit le mur de Maryab dans (toute sa) longueur (?). . .

79 (Fresnel, xxix; Hal. 52).

כרבאל | בין | בן | יתעאמר | סכרב | סבא | בני | בילת...

Il n'y a rien de particulier dans les mots qui composent ce fragment. Il faut seulement remarquer que le numéro 52 de mes textes représente une rédaction plus succincte, il y manque le titre סכרב סבא.

Karibaél le sage, fils de Yattá'amar, souverain de Saba, a construit le temple de...

80 (Fresnel, xxx).

On n'y voit que les quatre lettres כלנס, dont il est inutile de chercher la forme primitive.

81 (Fresnel, xxxi).

דמרעלי | דרח | סלך | סובא...

Les huit premières lettres de ce fragment forment le n° xxiv de Fresnel.

Dhamar'áli dhârib, roi de Sa[ba]...

82 (Fresnel, xxxii).

L'écriture se dirige dans le sens boustrophédon.



... עמאמן | מלך | ארבעם | בן...

... ל | הקני | חובס | ואלמקה |

עמאמן «le parent est confiant», nom d'homme formé comme l'hébreu עֲמִינָךְ.

מלך, outre le sens de «roi», le mot מלך indique l'idée de propriétaire d'un terrain. (Voir 47, 12.) ארבעם, nom du terrain possédé par עמאמן.

Pour חובס, voyez au n° 4.

Un autre débris de ce texte figure au n° xxxix de Fresnel.

... 'Ammaman, propriétaire de Arba<sup>m</sup>, li(1s de...  
... I. n voué (ceci) à Haoubas et à Elmaqahou...

83 (Fresnel, xxxiii et xxxiv).

... דָּח | ידעאל | וזהר | ...

Ida'él l'excellent...

84 (Fresnel, xxxv).

... רהו | להו | ולולדהו...

La première lettre visible ne paraît pas tout à fait certaine.

וֹלֹד est un pluriel interne = وَلَد

... il a... pour lui et pour ses enfants...

85 (Fresnel, xxxvii).

מעסא | בן | מסס | ומכביהו

מעסא, nom formé de la racine עסא.

מסס. Un nom semblable revient dans une inscrip-

tion phénicienne. Il dérive probablement de עָמַם  
« porter », comparez l'hébreu טָעַקָה.

וּמַכְבִּיהוּ. Si la copie était exacte, au lieu d'être une  
altération de וּבְנִיהוּ, on devrait voir dans מַכְב un dé-  
rivé du verbe כָּבַב « tourner, entourer », et ayant le  
sens de « entourage, suite ».

Ma'asa, fils de Mamas et ses compagnons. . .

86 (Fresnel, xxxviii).

L'écriture alterne de droite à gauche et de gauche  
à droite.

...סחג...

רם וב

Le fragment est trop court pour que l'on puisse  
avoir une idée sur la forme primitive du texte.

87 (Fresnel, xl).

1 ינעם | ובניהו | בנו | אעתה | להמו | להם | עתה | דדסכרם | ית  
2 עסמן | בנחלתם | ומחרתם | לכן | סרם | ואמחו | בני | אעתה | בבית  
3 ן | ונבלתן | אלי | יסמינן | דינעם | כבם | בחססן | רבען | דדקרן |  
בית | ונבלה  
4 שאם | ינעם | עסן | בני | כשחת | כליכנניא | ביתן | ונבלתן | וביתם | ו

ינעם, nom d'homme, dont la forme complète est  
יהנעם.

ובניהו. La copie d'Arnaud porte ובניו.

אעתה, dénomination d'une tribu.

להמו, verbe et complément sont de la même

racine, construction très-usitée dans les langues sémitiques. לָאִם se compare aisément à لَأَم « voile d'homme ». L'usage de couvrir les statues des dieux d'un voile se retrouve chez les Sémites du nord. (Cf. II Rois, xxiii, 7.)

Le groupe דָּוִדְסָכֶר, qui, dans la première partie, devait contenir la localisation de עֲתָהָר, est trop défiguré pour que l'on ose en entreprendre la restitution.

יהעמסן, v<sup>e</sup> forme de la racine עָמַם = عَم « être commun ».

בנחלהם « en possession »; comparez نَحْلَة.

ומחרתם. Le mot מַחֲרָה représente, si je ne me trompe, le pluriel de חָרָה, qu'on lit au n° 65.

סָדִם a l'apparence d'un nom propre, formé comme בְּנֹסִין, בְּנֹד, etc.

ואמֶהו « et sa mère » = أُمُّه.

ונבלתן. La lecture de ce mot, qui se répète trois fois dans notre texte, n'est pas tout à fait certaine; la copie d'Arnaud porte constamment נבנה.

אֵל « lesquels », pronom relatif au pluriel, écrit ailleurs אֵל, en éthiopien ለ.

יסמין « qui sont nommés », forme passive.

רִינֵעַם, nom de localité.

בבם, est-ce l'arabe بَاب « porte »?

Des mots דָּוִקִין | רִבְעִין | בְּחֶסֶן, le premier seul est clair, car il est en apparence le nom de nombre « cinq ». Pour les deux autres mots, je ne saurais



rien conjecturer, à moins qu'il ne fallût lire דִּבְקָן, au lieu de דִּדְקָן. Dans ce cas, on pourrait traduire le passage en question par « avec cinq étables de vaches »; רבֵּעַ serait alors l'équivalent de l'hébreu רִבְעִי et de l'arabe رُبْع.

שָׁם, visiblement l'arabe شָׁם « nord »; mais comment le rattacher au contexte?

עִמָּן, l'interprétation de ce terme n'est pas facile; faut-il lire עִמָּן?

בְּנֵי בִשְׁחָה, dénomination d'une tribu.

Le groupe כְּלִיכֶנְיָא ne se prête pas à une analyse satisfaisante. Il y a évidemment des fautes dans la copie transmise par Arnaud.

Yan'am et ses fils, appartenant à la tribu dite Benou-A'ta't, ont voué un voile à 'Attar . . dans (leurs) propriété et champs à Ben Sadin et à sa mère, Beni-A'ta't, dans les maisons et dans les vignes (?) qu'on nomme Dhayan'am une part (?), avec cinq étables (?) de vaches (?). . . Benî Kaschat . . les maisons et les vignes (?), une maison.

88 (Fresnel, XLV; Hal. 657).

- 1 הפעתה | אשוע | ובניהו | תירם | אימן | בנו | ה  
2 הן | אבעל | בותנחן | הרן | ונעמן | בראו | וה  
3 מלך | סבא | ודרידן | בן | ופרע | ונעם | מלך | סבא | ודרידן . .

« Sur une pierre transposée formant le seuil d'une porte dans le village de Mareb. »

Pendant mon séjour à Mareb, j'ai retrouvé la pierre indiquée par Arnaud; elle forme actuellement le linteau d'une porte basse, par laquelle on entre

dans la maison d'un des parents du chérif 'Abdurrah-mân. La maison est située dans la rue qui s'ouvre en face du palais du schérif. L'inscription a beaucoup souffert depuis ce temps, le premier mot est très-endommagé; de plus, les fins des deux premières lignes ainsi que la troisième ligne tout entière sont devenues illisibles.

הפעלה, c'est ainsi que je voudrais rétablir le nom écrit dans la copie d'Arnaud שְׁהַעֲלָה, et dans la mienne סַקְעֵלָה. Le premier élément הפ est pour הופ, ופי<sup>1</sup> forme de ופי. Le nom entier semble signifier « Attar est bienfaisant ».

אשוע, surnom signifiant « humble », arabe أَشْوَع<sup>2</sup>; il revient encore au n° 26 de mes textes.

הירם; la copie d'Arnaud donne הירם, la mienne : הירם, c'est le même nom que היר (Hal. 577, 1).

אימן, élatif de ימן « être fidèle, heureux ». Devant ce nom, le lapicide paraît avoir oublié de mettre un ו conjonctif, puisqu'il s'agit de deux fils pour le moins.

Du nom de la tribu à laquelle appartenait le dédicateur du monument, il ne reste que la lettre ה, de sorte qu'il est impossible de le compléter avec tant soit peu de probabilité.

Les lettres הן, qui commencent la deuxième ligne, faisaient partie de l'expression qui qualifiait la tribu des donateurs.

בעל « habitants », pluriel brisé de בעל.

הרן | ביתנהן | הרן | ונעמן « des villes (maisons), dites Hir-

rân et Na'mân». Cette expression fait présumer qu'au lieu des formes isolées הרן et נעמן, on disait aussi בית הרן et בית נעמן; comparez les villes palestiniennes בית הרן, בית נעמן, בית עשקרה ou עשקרה; ces deux dernières sont aussi appelées עשקרה, נעמן, sans בית.

.....בראו והושקרו, locution identique à celle qui figure au n° 29, 2.

La troisième ligne fournit la généalogie d'un roi de Saba, probablement à l'effet de marquer la date de la construction. Les cinq signes qui manquent dans le nom du roi sont rétablis conjecturalement.

Haouf'atât Aschwa' et ses fils 'Tayd' (et) Ayman (appartenant à la tribu dite) Benou H. . . , habitants des villes de Hirrân et de Na'mân, ont fondé et couvert . . . (dans l'année de) . . . , roi de Saba et de Raïdân, fils de Ya[ra' Yana'm, roi de Saba et de Raïdân].

89 (Fresnel, XLVI. Comp. XLIX).

יהאמר | בין | בן | סמהעלי | ינף | סכרב | סבא | בני

« Les inscriptions portant les numéros XLVI à L inclusivement ont été trouvées au nord de la porte de l'ouest de l'ancienne ville, au bas du rempart; elles sont gravées à peu de distance les unes des autres. »

Le roi qui fit graver cette inscription est déjà connu par le n° XII de Fresnel.

Yattâ'amar le sage, fils de Samhî'ali l'élevé, souverain de Saba, a construit . . .



90 (Fresnel, XLVI).

ישחרמלך | כבר | חזון | פרע | וגשאכרוב

ישחרמלך, nom d'homme, signifiant «rendant célèbre le roi».

כבר, surnom, ayant le sens de «grand»; arabe كَبِير.

פרע, le premier mot paraît indiquer une fonction. Comparez l'arabe حَكْر. Le deuxième mot a l'apparence d'un nom de localité comparable aux nombreux اللع du Yémen de nos jours.

Yaschharmalik Kabir, administrateur (?) de Far<sup>e</sup> et Naschakari[b]...

91 (Fresnel, L et XLVIII).

... | וב | דתחמים | וב | דתב(ע)דן | וב | ידעאל | וב | סמהעול |  
וב | ית(ע)אמר ...

C'est la fin d'une formule d'invocation dont on connaît de nombreux exemples.

... et par la grâce de Dhat-Hamy<sup>m</sup> et de Dhat-Ba'dân et de Ida'él et de Sambi'ali et de Yattâ'amar...

92 (Fresnel, LI).

«Inscription trouvée sur le bôrd du torrent, au-dessous du rempart, au sud de la porte orientale de l'ancienne ville.»

מזבחה | עמכרוב | בן | דמרידע | בן | יחיתע | דלתה | ס.חן

מזבחה «autel», mot connu par le n° 56.

Les noms d'hommes עמכר et דמירע ont été constatés dans les numéros précédents.

יהיח, 14<sup>e</sup> forme du verbe יהע, représente ici un nom d'homme.

Le sens des deux derniers mots est devenu obscur à cause de la perte d'une lettre subie par le deuxième vocable. Ils paraissent désigner une localité dont le nom se composait du nom de nombre הלה «trois» et d'un substantif tel que «tour, montagne», ou quelque autre de cette nature.

Autel de 'Ammkarib, fils de Dhamaryada<sup>c</sup>, fils de Yahaita<sup>c</sup> de Trois...

93 (Fresnel, 11).

« Sur une pierre rapportée à un mur d'une maison du village. » Boustrophédon.

1 יקמאל | ובעהתור...

2 ר | כל | מסמר | גולם...

יקמאל se compose de יקם, imparfait de la racine קם «se lever» et de אל. En hébreu יקמאל.

בעהתור. La restitution de ce mot paraît certaine; un nom בעה se trouve aussi dans l'inscription phénicienne de Gaulos.

מסמר, en faisant abstraction du ; final, indice de l'article défini, il reste מסר, probablement un pluriel de סמר = סמר.

Les lettres ... נו se complètent facilement en גולם,

mot connu par le n° 75 et auquel nous-avons supposé le sens de « consécration ».

Yaqa<sup>m</sup>êl et Ba<sup>t</sup>ja[r... ont déclaré] la consécration de tous ces...

94 (Fresnel, LIII).

« Aux pilastres de Bilkis. »

1 ואלן | הנחלן | והראשן | בן | כל | צרף | א

2 לסקה | בעל | בראן | בן | מחרטן | כראן

Les deux premiers mots sont difficiles à interpréter, par suite de l'incertitude où nous sommes relativement à la forme primitive du mot dont ואל semble être la fin. Ajoutons que la forme ן est insolite; on s'attendrait à y trouver un verbe au parfait, soit simple, soit prolongé par ן, mais toujours suivi de la conjonction ו. Il y a donc lieu de supposer ici une faute de copie.

עהל, iv<sup>e</sup> forme du verbe הנחלן.

ראש, également iv<sup>e</sup> forme du verbe והראשן.

בן | כל | צרף | אלסקה. Pour obtenir un sens convenable au contexte, il faudra supposer au sabéen צרף la signification de « blasphémer », propre au 024 éthiopien. Alors le mot בן sera à vocaliser בן et à identifier au مَن arabe, tandis que le בן de la ligne suivante est seulement la préposition ב, affectée du ן enclitique.

בראן est la même localité qui s'est présentée ci-dessus (n° 65, 4), sous la forme de בראן.



... tous ceux qui avaient blasphémé (?) Elmaqahou, maître de Barân, dans le sanctuaire de Barân.

95 (Fresnel, liv).

Les inscriptions portant les numéros LIV, LV et LVI ont été copiées, par Arnaud, à l'endroit appelé par les Arabes *ḥaram Bilkis* « le harem de Bilkis ».

כרבאל | ותר | יהנעם | סלך | סבא | ודרידן | בן | דמרעלי | בין |  
והלכאמר | בן | כרבאל | החדתי | חלת | נכל | גובן | לאלמקה | לופי |  
ביתן | סלחן | והגנן | סרויב

Les mots ותר | יהנעם qui suivent le nom propre כרבאל ont été considérés par les interprètes comme formant une connexion d'état construit. Ils ont traduit, par conséquent, « Karibaël le Watr de Yahan'am, roi de Saba ». C'est par suite de cette interprétation qu'ils ont vu dans les épithètes analogues, telles que בין | דרה, דנה, ינה, etc., des fonctions administratives de différents degrés. Tout cela est absolument inexact, car le n° xi de Fresnel met hors de doute que כרבאל | דמרעלי | בין était le père de כרבאל; on devrait donc admettre, que le roi יהנעם est cité ici sans désignation de filiation, et qu'il n'est pas l'auteur de l'inscription. Ces deux suppositions ne soutiennent pas l'examen; le nom יהנעם est trop commun pour avoir besoin d'une plus ample définition; puis, un simple fonctionnaire, quelque haut placé qu'il fût, n'aurait pas fait un vœu pour la prospérité de deux villes aussi importantes que Silhîn et Maryaba. Le

roi seul, séjournant alternativement dans ces résidences, devait attacher à leur prospérité un intérêt tout particulier. Les expressions יהננם et ותר constituent simplement deux surnoms de כרבאל.

La signification du nom propre הלכאמר n'est pas claire. On peut se demander si l'élément אמר, qui forme aussi les noms עסאמר, ססהאמר et autres, est ici un verbe ou un nom. Dans le premier cas, il faudra prendre הלך pour un nom, et traduire « la marche, il connaît (éth. አከመረ) »; dans le second cas, on traduirait « le maître (أمير) », ou bien « le soleil (éth. አሚር) s'en est allé », comparable aux noms amhariques ወረደ : ነቀሽ et ወረደ : ፀሓይ des listes royales d'Aksum, qui signifient, l'un « le roi est descendu », l'autre « le soleil est descendu ». La première alternative me paraît cependant plus conforme à l'analogie des autres noms qui sont formés par l'élément אמר.

L'objet de l'inscription est exprimé par la phrase qui, dans la copie d'Arnaud, se lit החרתי | תלת | נכל | לובן | לאלסקה, phrase sur laquelle on a avancé diverses interprétations. Les uns croyaient y découvrir un sacrifice humain (החרתי « ils ont immolé », de l'arabe حذت) de trois esclaves (נכל) libyens (לובן). Les autres pensaient qu'il s'agissait de trois chargements d'encens (לובן = لوبان). Ces interprétations rencontrent une difficulté insurmontable, c'est que le verbe החרתי, partout où il se présente, n'a d'autre sens que celui de « renouveler ». De plus, quel que soit le

sens de לֹבֵן, d'après ces interprètes, il sera toujours étonnant que le ו ait indiqué la voyelle *u* au milieu du mot. Tout cet embarras disparaît quand on corrige לֹבֵן (לֹבֵן) en לֹבֵן (לֹבֵן). Le mot לֹבֵן revient deux fois dans Hal. 485; à la ligne 3, on lit וּבְלֶקֶם בְּנוֹבֵן עֵצִים וּבְלֶקֶם, ce qui fait supposer pour לֹבֵן le sens de « dalle », sens qui convient parfaitement dans notre passage. Il s'agit donc d'une réparation du temple de אֶלְמַקָּה, à laquelle le roi Karibaël a contribué en faisant renouveler à ses frais trois assises de dalles qui étaient tombées en ruine.

הַחֲדָתִי, 14<sup>e</sup> forme de la racine חָדַת. Le ו est l'indice du duel.

הֵלֶה les ה ont perdu leur aspiration, comme dans certains dialectes de l'arabe vulgaire.

נָכַל, comparez l'arabe نَكَلَ.

נֹבֵן répond à l'arabe جَوَّبَ, le ו indique la diphthongue *jo*.

לְאֶלְמַקָּה « pour, en l'honneur de Elmaqquahou ».

לְוִפִי « pour le salut »; Arnaud donne לְעַפִּי, leçon qui s'expliquerait par l'arabe عَفِيَّة « bien-être, santé ». Cependant l'analogie des autres textes recommande fortement la correction לְוִפִּי, que j'ai introduite dans ma transcription ci-dessus.

מְרֹאֵב, le ר manque dans la copie d'Arnaud.

Karibaël Wattâr Yahan'am, roi de Saba et de Raïdân, fils de Dhamar'ali Bayân, et Halikamar, fils de Karibaël, ont



renouvé<sup>3</sup>é trois assises de dalles, en l'honneur de Elmaqgahou, pour le salut du château de Silhin et de la ville de Maryab.

96 (Fresnel, 17).

אלשרח | בן | סטהעלי | דרח | מלך | סבא | הקני | אלמקה | כל |  
 המלאן | לן | אורן | דסטרן | עדי | שקרם | וכל | מכבב | ומחפדת |  
 בעלי | דן | מהיען | הגדת | וקה | אלמקה | אלשרח | במסאלם |  
 בדת | הופיהו | אלמקה | ויהופין | דן | תנבאהו | בעהתר | וכחוכס |  
 ובאלמקה | ורתחמים | ובדת | בעדנס | וב | אבהו | סטהעיל | דרח |  
 מלך | סבא | וב | אההו | כרבאל

Le commencement de notre texte est clair, les difficultés n'existent que depuis כל jusqu'à מהיען, phrase qui désigne l'objet de la dédicace et qui se répète avec quelques modifications dans le numéro suivant. Par la comparaison de ces deux passages on peut arriver à une explication approximativement exacte. Nous essayerons de discuter, ci-après, le sens de chaque mot.

המלאבאן, à corriger d'après le numéro suivant : המלא, d'où il résulte que המלא a un rapport quelconque avec un mur. On peut penser à l'hébreu מלא ou מלו, qui semble désigner des magasins d'approvisionnement. Nous le traduirons, en attendant, par « emplissage ».

לן | אורן | אל |, au numéro suivant : סטרן ; dans Hal. 526, 2, on lit סטרן | אודה | בן. Sur la signification de ces mots, le passage (Hal. 349, 10,

ו) . . . אור | הנון | אור | הנון jette quelque lumière; il paraît signifier « il fit élargir l'enceinte de notre ville ». La racine אור, de même que עוד, comporte dans les langues sémitiques l'idée de « envelopper, entourer ». Pour le verbe סטר, la signification de « écrire » est constatée en sabéen non moins qu'en arabe. Mais la signification primitive de ce verbe est « ranger en lignes parallèles », signification propre à la racine analogue סדר, en hébreu, d'où סדר « ordre, série ». Cette considération permet de supposer au substantif sabéen סטר le sens de « stèles », et, en effet, ces objets du culte des anciens Sabéens se trouvent constamment rangés en deux séries parallèles bien alignées. Quant à לן, nous pensons encore que le ן est une particule enclitique, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut.

עד | שקרם « jusqu'à la toiture ». (Voir au n° 29, 2.)

מכבב. Arnaud donne מכבב. Voir la remarque au n° 85.

סחפרה est identique à l'éthiopien መገደ « tour ».

בעלי. Le ב est la préposition signifiant « dans »; עלי est un substantif ayant le sens de « étage supérieur », comparable au עליה araméen et au עליה (עליה) hébréo-phénicien. Le pluriel de עלי paraît être מעלי « duel », מעליני<sup>1</sup>.

דן | סהעין « ce réservoir »; la signification de ce mot a été discutée au n° 28.

<sup>1</sup> Il me paraît toutefois plus naturel de voir dans בעלי l'état construit du pluriel de בעל, mot qui désigne un simple rapport « appartenant à ».

Les mots suivants n'ont pas besoin d'explication, à l'exception de la locution  $\text{דן | תנבא}$ , qui paraît signifier « ce (le vœu) qu'il lui avait adressé »;  $\text{תנבא}$  peut aussi être un substantif, et il faudrait traduire « ce sien vœu ».

L'invocation des divinités qui termine l'inscription n'offre rien de particulier.

Elischarh, fils de Samhi'ali Dharih, roi de Saba, a voué à Elmaqquahou tout l'emplissage de cette enceinte des stèles, jusqu'au toit, de même toutes les voûtes et tours appartenant à ce réservoir, parce que Elmaqquahou a exaucé Elischarh d'après sa prière, parce que Elmaqquahou lui a accordé et lui accordera (à l'avenir) le vœu qu'il lui aura émis.

Par la grâce de 'Altar, et de Haoubis, et de Elmaqquahou, et (de) Dhat-Hamy", et de Dhat-Ba'dan" et de son père Samhi'ali Dharih, roi de Saba, et de son frère Karibaël.

97 (Fresnel, LV1).

« Les huit ou dix dernières lettres de la première ligne et les dix ou douze premières de la seconde, étant recouvertes de sable, n'ont pu être copiées. »

1 תבערכ | רשו | דת | עֶצֶר | קין | סחר | וקין | ירעאל | בין | ויכרבתך |  
 ותר | ויתעמר | בין | בין | דסרירע | בן | מִדְרַם | הקני | אלמקה |  
 כל | תמלא | גנאן | לן | אאודן | אל | סטרן | עד | שקרם | וכל |  
 סכב | ומחפרת | דן | מהעין | ובנהו | דסרירע | וסמחאמר | וכל |  
 ולדהו | וקניהו | וכל | אנחלהו | באדנת | כהם | וורק | וד | תרר |  
 וועם | וענסת | ובראם | ותמן | וח...  
 2 בא | ואשעבן | וכל | ארגל | תורד | עד | הנרן | תהרנכ | בכלחרפי |



הרס | כנכתן | בעלי | סבא | ואשעבן | ואתו | עד | מריב | בסלם |  
 סבא | וקתבן | והתב | להו | יהעאמר | בין | וסבא | תאמנם | בעתה |  
 וב | הובס | וב | אלמקה | וב | דת | חמים | וב | דת | בעדנם | וב |  
 דת | עֶזְרָן | וב | ירעאל | בין | וב | יכרבמלך | ותר | וב | יתעאמר |  
 בין | וב | כרבאל | ותר | וב | אבהו | דמרדע | בן | מִרְמָרס |

רשו « prêtre de Dhat-Ghadrân »; רשו s'est déjà présenté au n° 62. עֶזְרָן דת était probablement la déesse protectrice du peuple appelé *Gedranita* par les auteurs classiques.

קין « serviteur », c'est l'arabe قَيْن.

סחר doit être un nom propre, mais est-ce un nom d'homme ou de localité?

La phrase, depuis כל jusqu'à מהיץ inclusivement, a été expliquée dans le numéro précédent. Les autres expressions qui suivent jusqu'à וורק sont également connues par d'autres inscriptions; en revanche, les cinq derniers mots de cette ligne sont tout à fait inexplicables dans l'état actuel de nos connaissances.

Le commencement de la seconde ligne est peu clair dans son ensemble, bien qu'une partie des expressions qui s'y trouvent n'offre aucune difficulté. Nous renonçons à toute conjecture à propos des mots סבא, תרס, qui ne sont peut-être pas corrects. סבא, ואשעבן, tout comme וקתבן, סבא, semblent être des ethniques « Sabéens, Catabanes, Asaboniens »; ces derniers sont les *Absabones* de Pline.

ואתו « et ils vinrent », héb. אָתָּה, arabe أَتَى.

בסלם « en paix », héb. בְּשָׁלוֹם.

La locution **הַחֵב-הַמִּסְמֵם** (c'est ainsi qu'il faut lire, au lieu de **חֵב**) figure plus haut, au n° 17, 7, 8.

Toba<sup>c</sup>karib, prêtre de Dhat-Ghadrán, serviteur de Sahr (?) et serviteur de Yadaél Bayán et de Yakribmalik Wattár et de Yattá<sup>c</sup>amar Bayán, fils de Dhamaryadá<sup>c</sup>, fils de Madhmar<sup>m</sup>, a voué à Elmaqquhou tout l'emplissage (?) du mur d'enceinte de ces stèles jusqu'au toit, avec toutes les voûtes et les tours de ce réservoir, ses fils Dhamaryadá<sup>c</sup> et Samhiamar, tous ses enfants, ses acquisitions et ses possessions, avec une quantité d'or en poussière et d'or en feuilles. . .

Sajba et Asabon et tous les gens qu'on fit partir pour la ville de Tahargab, tous les ans. . . les habitants de Saba et d'Asabon. Puis ils sont entrés dans la ville de Maryab (ayant fait) la paix entre Saba et Cataban. (C'est pourquoi) Yattá<sup>c</sup>amar Bayán et Saba rendent grâce au dieu.

Par la grâce de 'Attar et de Haoubas, et de Elmaqquhou, et de Dhat-Hamy<sup>m</sup>, et de Dhat-Ba<sup>c</sup>dan<sup>m</sup>, et de Dhat-Ghadrán, et de Yadá<sup>c</sup>él Bayán, et de Yakribmalik Wattár, et de Yattá<sup>c</sup>amar Bayán, et de Karibaél Wattár, et de son père Damar-yadá<sup>c</sup>, fils de Madhmar<sup>m</sup>.

(La suite à un prochain cahier.)

## NOUVELLES ET MÉLANGES.

### SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 13 NOVEMBRE 1874.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Mohl, président.  
Le procès-verbal de la séance précédente est lu et adopté.

Sont reçus membres de la Société :

MM. LURO, directeur du collège des administrateurs stagiaires à Saïgon, présenté par MM. Mohl et Renan.  
le baron REIDT DE COLLEBERG, à Heidelberg, présenté par MM. Mohl et Pavet de Courteille.  
le docteur CAMILLE RICQUE, médecin-major, présenté par MM. Defrémery et Guyard.

M. Philastre écrit au Conseil que M. Luro, directeur du collège administratif de Saïgon, désirerait que, pour encourager les études des élèves de ce collège, la Société les admit comme membres correspondants et les rattachât ainsi à elle. Plusieurs membres du Conseil prennent part à la discussion de cette demande et exposent tout l'intérêt que leur inspire cette nouvelle école, qui promet beaucoup pour l'étude des langues, de l'histoire et de la géographie de la Cochinchine, et qui est destinée à former pour la colonie des administrateurs préparés par des études sérieuses; ils désirent que le Conseil trouve un moyen de satisfaire au vœu manifesté par M. Luro. Le Conseil, tout en partageant ce désir, ne trouve pas de forme compatible avec les statuts de la Société pour une affiliation directe de ce genre; il serait heureux de recevoir comme membres ordinaires les élèves qui le désireraient, et il exprime sa confiance que la Commission du Journal admettrait, autant que faire se pourrait, les travaux des élèves, membres de la Société ou non, qui lui seraient envoyés et qui auraient un caractère scientifique.

Il est donné lecture d'une lettre de M. A. Marre demandant une subvention de 300 francs pour l'impression de trois ouvrages relatifs à la Malaisie, qu'il a commencé de publier à ses frais. Sans rien préjuger de la valeur de ces travaux, le Conseil pense qu'il lui est impossible de s'engager dans une voie nouvelle en distrayant une partie des fonds spécialement affectés aux publications entreprises directement par la Société.

Communication est faite de deux nouvelles lettres de



M. Catafago sur son système consistant à fixer la date de la fondation de certaines villes antiques par l'interprétation des symboles astronomiques figurés sur les murs de temples ou de palais.

Dans son article sur Formose (*Journal asiatique*, n° d'août-septembre 1874, p. 119), M. d'Hervey de Saint-Denys exprimait son regret de n'avoir pu consulter la géographie *Tai-ting y-tong-tchi* sur l'histoire ancienne de *Tai-ouan*, ajoutant que les deux feuillets qu'il eût fallu examiner manquent dans l'exemplaire de la Bibliothèque nationale. M. Specht fait savoir à ce propos que la Bibliothèque nationale possède deux exemplaires de l'ouvrage chinois en question, dont l'un, catalogué sous le numéro 289, est de la seconde édition de l'ouvrage, publiée en 1764, et offre effectivement une lacune au commencement du *kiouan* 337; le second exemplaire, qui est de la première édition, publiée en 1744, contient la notice en question, dans le *kiouan* 271, col. 21.

#### OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, n° de septembre et octobre 1874. In-4°.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, part I, n° II, 1874. In-8°. Calcutta.

— *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, june and july 1874. In-8°. Calcutta.

— *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXVIII Bd., Heft II, III, 1874. In-8°. Leipzig.

Par l'éditeur. *Indian Antiquary*, edited by Jas. Burgess. Part XXXV (vol. III), octobre 1874. Bombay. In-4°.

Par la Société. *Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society*, new series, n° VIII. Shanghai, 1874. In-8°.

— *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, from 22<sup>nd</sup> october 1873 to 15<sup>th</sup> july 1874. Yokohama. In-8°.

Par l'éditeur. *Revue bibliographique de philologie et d'his-*

toire. Recueil mensuel publié par la librairie Ernest Leroux. N° 9, 15 octobre 1874. Paris. In-8°.

Par l'éditeur. *Revue de philologie et d'ethnographie*, publiée par Ch. E. de Ujfalvy. T. I, 1<sup>re</sup> livr. Octobre-novembre-décembre 1874. Paris, E. Leroux. In-8°.

Par la Société asiatique de Calcutta. *Bibliotheca indica: Agni Parāna*, edited by Rājendralāla Mitra. Fasc. VI, Calcutta, 1874. In-8°.

— *Chhandah Sūtra* of Pingala Āchārya. With the Commentary of Halāyudha. Edited by Paṇḍita Visvanātha Śāstri. Fasc. III. Calcutta, 1874. In-8°.

— *Mantakhab ul-Lubāb* of Khāfi-Khān, edited by Maulawī Kabir al din Ahmad. Part. II, fasc. XIX (with title and index). Calcutta, 1874. In-8°.

— *Furhang i Rashidi*, by Mullā 'Abdur-Rashīd of Tattah, edited and annotated by Maulawī Zulfakār 'Alī. Fasc. XI and XII. Calcutta, 1874. In-4°.

Par le traducteur. *Chronique* de Abou-Djafar-Mo'hammed-ben-Djarir-ben-Yezid Tabarī, traduite par M. Hermann Zotenberg. T. IV. Nogent-le-Rotrou, imprimerie de A. Gouverneur. In-8°, iii-665 pages.

Par l'auteur. *Les Slaves méridionaux*, leur origine et leur établissement dans l'ancienne Illyrie, par E. Pricot de Sainte-Marie. Paris, Armand Le Chevalier, 1874. In-8°, 179 pages.

— *Malāka*, histoire des rois malays de Malāka et cérémonial de leur cour, traduit et extrait du Sadjerat malayou, par Aristide Marre. Paris, Maisonneuve, 1874. Br. in-8°, 34 pages.

— *Opisanie roukopicēi samaritiānskago Piatiknijiya*, etc. (Description des manuscrits du Pentateuque samaritain conservés dans la Bibliothèque publique impériale de Saint-Petersbourg), par A. J. Harkavy. Livr. I. Saint-Petersbourg, 1874. In-8°, vi-240 pages.

Par le Gouvernement du Bengal. *Notices of Sanskrit manuscripts* by Rājendralāla Mitra. Vol. II, part IV (n° VII). Calcutta, 1874. In-8°, iv-12 pages, 289 à 401, 5 fac-simile.

Par l'auteur. *Islam : Its history, character and relation to Christianity*, by John Muehleisen Arnold. Third edition. London, Longmans, Green and Co., 1874. In-8°, xii-414 p.

— *The Chinese reader's Manual*, a Handbook of biographical, historical, mythological and general literary Reference, by William Frederik Mayers. Shanghai, 1874 London, Trübner. In-8°, xxiv-440 pages.

---

*FROM THE INDUS TO THE TIGRIS*, by Henry Walter Bellew. London, 1874. In-8°, 496 pages.

Cet ouvrage est un des premiers résultats de l'envoi de différentes commissions du gouvernement de l'Inde pour régler les frontières contestées entre la Perse, l'Afghanistan et le Belouchistan, et pour donner ainsi une chance de paix à ces malheureux pays. M. Bellew est médecin militaire de l'armée indienne; il avait fait la guerre de l'Afghanistan et était resté très-longtemps en garnison à Kandahar; il avait publié un ouvrage estimé sur ce séjour, était familiarisé avec la langue, les mœurs et tous les personnages importants de ce pays, et c'est pour ces très bonnes raisons qu'il fut attaché à la mission politique de Sir John Pollock dans le Seistan, à la fin de 1871. Il traversa avec la mission une partie du Belouchistan, passa par Kalat et Kandahar, traversa cette partie de l'Afghanistan et alla par le Seistan et le Khorasan à Téhéran, en touchant Mesched et Nischapour. De Téhéran, il gagna Bagdad par Hamadan, et de là le golfe Persique, par lequel il s'en retourna dans l'Inde, où il mit en ordre le livre qu'il vient de faire imprimer en Angleterre.

Ce volume n'est que le journal de l'auteur, racontant les aventures de chaque jour avec les observations barométriques et archéologiques de chaque localité un peu marquante, le tout relevé par les remarques exactes et curieuses que sa connaissance intime des langues, des mœurs et de l'histoire récente de ces contrées le mettaient en état de faire. Il indique



partout la position géographique des lieux, leur altitude, les cours des eaux, la direction et la composition des montagnes, etc.; mais il ne donne pas de carte, quoique aucune des cartes que nous possédons ne permette au lecteur de suivre exactement la route qu'il parcourt à travers des pays pour la plupart si peu connus. Je suppose que la raison en est que tous les matériaux pour des cartes recueillis par les membres des différentes commissions ont été remis au rédacteur d'une carte que le ministère des Indes fait préparer par le major Jones, si je suis bien informé.

Les circonstances du voyage de M. Bellew ne se prêtaient pas à des recherches archéologiques; on trouve pourtant de temps en temps des renseignements inattendus sur l'ancienne histoire de la Perse orientale, mais en petit nombre, et plutôt des indications que des faits étudiés. Mais le tableau de tous ces pays que donne la description de ce que le voyageur voit tous les jours est saisissant. On y voit toutes les formes que la misère humaine peut prendre, l'oppression par des gouvernements rapaces et incapables, la crainte perpétuelle d'une *razzia* de Turcomans ou d'une tribu indigène dont le chef est en guerre avec ses voisins, le manque absolu de ressources, de routes, souvent de population sur de grands espaces, partout des ruines et un état de sauvagerie et de dépérissement épouvantables dans des pays autrefois florissants; en Perse, une horrible famine, qui dépeuplait et dévorait le pays et que l'absence de routes n'aurait pas permis au gouvernement de soulager, si même il en avait eu l'idée et les moyens qu'il n'avait pas. C'est hideux à lire, quoique l'auteur raconte ce qu'il voit aussi simplement que possible.

J. M.

---

*INN-EL-AZHIRI CHRONICON*, vol. XII, corrigenda et indices continens, edidit C. J. Tornberg. Pars prior indicum. Lugduni Batavorum, 1874. LXXIII et 400 pages, in-8°.

Le volume commence par les corrections des fautes d'im-

pression que l'éloignement du lieu d'impression rendait inevitables, et ces corrections de leçons que la comparaison de nouveaux manuscrits et les conjectures de quelques amis savants avaient suggérées à l'auteur. Le reste du volume contient une liste très-utile des chapitres de l'ouvrage entier et la plus grande partie de la table des noms propres, table qui paraît être faite avec le plus grand soin. Il reste à publier la fin de cette table et, je suppose, une table de noms géographiques, une table des matières et peut-être une table de termes techniques; mais je ne sais pas si celle-ci entre dans le plan de M. Tornberg.

On ne peut que le féliciter et féliciter la littérature orientale de voir ce grand et important ouvrage si près de sa fin. M. Tornberg l'a poursuivi pendant plus de vingt ans avec la plus grande persévérance et à travers de grandes difficultés provenant surtout de son éloignement des manuscrits dont il avait besoin.

Ne pouvons-nous pas espérer de voir publier la traduction latine de l'ouvrage que M. Tornberg a faite à mesure qu'il publiait les volumes du texte? Une traduction est toujours, même pour les savants qui sont le plus versés dans une langue orientale, un secours et une économie de temps considérables; mais elle est tout à fait indispensable aux personnes non versées dans la langue et qui peuvent avoir besoin des faits contenus dans l'ouvrage. Il faut tout faire pour élargir le cercle de ceux qui désirent se servir d'ouvrages orientaux, car jamais les littératures asiatiques ne prendront leur véritable place dans le cercle des connaissances humaines à moins d'être rendues accessibles à tout homme qui a besoin d'elles. N'y aurait-il pas moyen de réunir assez de souscriptions pour une publication aussi importante et pour tenter un imprimeur?

J. M.

*A SUPPLEMENTARY CATALOGUE OF SANSKRIT WORKS*, in the Saraswati Bhandaram library of his Highness the Maharaja of Mysore. Bombay, 1874 (10 p. in-fol.).

Il avait paru en 1870 à Mangalore un catalogue de cette bibliothèque, mais on trouva depuis qu'il était incomplet et en partie inexact dans la description des manuscrits: de là ce supplément, préparé par des brahmines et publié par M. Kielhorn dans la même forme que le catalogue principal. On est bien aise de voir avec quelle persistance le gouvernement anglais continue cette bonne œuvre de faire connaître les manuscrits sanskrits qui se trouvent dans les bibliothèques publiques et privées sur toute la surface de l'Inde.

J. M.

#### APPENDICE AUX INSCRIPTIONS LIBYQUES.

##### INSCRIPTION D'ALTIBUROS<sup>1</sup>.

- 1 לארן בעלחמן באלתברש נדר אש נשא עבדמלקרה כנש בן  
כנצבנ בן
- 2 מעריש בן תשצת ושטמן בן יכצלתן ומצחבא בן לילעי וננס  
בן ש-יעת ו
- 3 מאנסע בן תשצת ויעצמשנב בן צבנ וארנבעל בן בלל וגשב  
בן כנשרמן ומעריש
- 4 בן ליוא ושעלגם בן שטוען ויעצחבנו בן מצחבא וכנש בן  
מחמשחן ו...
- 5 נצם בן צאן וארש כפן בעלת מקדשם...וארשת...ארשענר
- 6 שפטם מצחבא בן ישרם ועזרבעל בן בץ וצ-בן שעשבל ומרי  
הצפא ש

<sup>1</sup> M. Derenbourg a déjà entretenu l'Académie des inscriptions et belles-lettres de cette inscription, dans la séance du 4 décembre.



7 עלכם בני עטמן וכהן לבעלחמן ו... ען בן ארש כא שמע קלם

ברכם

8 בעל..... מקרש

Ligne 1. בעלחמן est le dieu principal des colonies phéniciennes sur les côtes de la Libye. (Voir mes *Mélanges d'épigraphie*, p. 42.)

באלחברש « dans Altiburos ». Altiburos ou Altibura est une ville du Byzacium.

נשא, en hébreu, le verbe נָשָׂא désigne aussi l'action de « vouer », plus distinctement יָד נָשָׂא : lever la main (pour faire un serment) ».

כנש, à comparer peut-être l'araméen כנש « assembler ».

בנצבנ. On distingue les éléments כן et צבנ, dont le second revient isolé à la troisième ligne.

Ligne 2. מעריש, probablement le nom romain *Marius*.

השצית, nom d'origine libyque, qu'on trouve écrit השצית au n° 157.

עטמן, faut-il lire עטמן, comme à la ligne 7 ?

יכצלחן, nom libyque, composé de יכ (cf. 163) + צל + חן.

מחצבא, à décomposer probablement מץ (8) + חבא (cf. 198).

לילעי, paraît être le même nom que le LAILIM des textes numidico-latins.

גגם. Nous voyons dans ce nom le correspondant de l'ethnique *Gigames*.

Le dernier nom est difficile à déchiffrer.

Ligne 3. מאנמע, composé de מאנ et de מע = מו (98).

יעצמשנב. Le dernier élément משנב paraît être sémitique (hébreu מְשָׁנֵב « appui »); le premier est obscur.

צבנ, ce nom s'écrit aussi צינ; c'est le *Syphax* des auteurs latins et l'ethnique *Zavèces*, chez Hérodote.

ארנבעל, nom connu.

בלל figure déjà au n° 1.

נשב, peut être rapproché du nom libyque נצוא (33).

בנשרמן, à décomposer בנש (L. 1), et רמן comparable au dieu araméen רמון. Il figure aussi au n° 230.

Ligne 4. ליוא. Dans les textes libyques ce nom est orthographié לו (cf. n° 210).

שלג, est-ce l'hébreu שלגים, pluriel de שלג « neige » ? שמוען, à identifier probablement avec le libyque צרו (54). יעצהבנו, de ce composé, le premier élément יעצה s'écrit en libyque יצה (144).

סהמשהן. L'origine de ce nom n'est pas claire. Le nom qui suit est illisible.

Ligne 5. Il n'est pas aisé de savoir si le nom נצם est un mot entier ou seulement la fin d'un mot plus long.

צא est sans doute le nom libyque צא ou צה (43).

Le mot suivant peut se lire וארש, ce qui donne un nom connu. Le mot qui vient après semble renfermer les lettres כפן que nous n'entendons pas. Faut-il lire כהן « prêtre », lecture que paraissent recommander les mots suivants : בעלה, מקדשם, lesquels peuvent être traduits « maîtresse (בעלה) des sanctuaires », ou bien « dans la cellule (בְּעֶלָה) des sanctuaires » ?

Les autres mots de cette ligne sont en grande partie illisibles.

Ligne 6. Énumération des suffètes. On remarque trois noms phéniciens ישרם, עורבעל et שעשבל, et deux noms libyques מצהבא et בכ; ce dernier est très-fréquent dans les textes numidiques. Le reste est peu certain.

Ligne 7. עלכם, à compléter peut-être שעלכם en y joignant le ש de la ligne précédente. Ce serait le pluriel de שלך - qu'on trouve surtout en composition avec בעל.

עמטן, on peut y voir le correspondant du nom libyque écrit ארמה.

Ligne 8. L'écriture est très-effacée, malgré la grosseur des caractères; on n'y distingue que deux mots.

Au seigneur Ba'al-Hammon, dans Altiburos. Vœu fait par 'Abdmelqart Kanasch, fils de Kinqabag, fils de Marius, fils de Taschizat, et

Schathman, fils de Yakšiltan, et Mašhaba, fils de Laïlai, et Gigam, fils de Sch...at, et Magma, fils de Tachigat, et Yašmaschgab, fils de Šabag, et Adoniba'al, fils de Balai, et Gaschab, fils de Kanaschraman, et Marius, fils de Liva, et Schilgim, fils de Schathwan, et Yašatbago, fils de Mašhaba, et Kanasch, fils de Mamaschhën, et... Našam, fils de Šan, et Aris... des sanctuaires... Les suffètes, Mašhaba, fils de Yašchrim, et 'Azrouba'al, fils de Baš, et... fils de Schischba'al, et... Schilkim, fils de 'Athman, et le prêtre de Ba'al-Hammon... fils de Arisch, parce qu'il a entendu leurs voix et les a bénis... maître... sanctuaires.

J. HALÉVY.

---

## TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME IV, VII<sup>e</sup> SÉRIE.

---

### MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

---

	Pages.
Sur Formose et sur les îles appelées en chinois Lieou-Kien. (M. le marquis d'HERVEY DE SAINT-DENYS.).....	105
Le Vénitien Marco-Polo et les services qu'il a rendus en faisant connaître l'Asie. (M. CONSTANTIN DE SKATSKHOFF.)...	122
Le Seïd Himyarite, recherches sur la vie et les œuvres d'un poète hérétique du II <sup>e</sup> siècle de l'hégire. (M. BARBIER DE MEYNIER.).....	159
Études bouddhiques. (M. L. FEER.).....	297
Études berbères. (M. J. HALÉVY.).....	369
L'étalon des mesures assyriennes, fixé par les textes cunéiformes. (M. J. OPPERT.).....	417
Études sabéennes. (M. J. HALÉVY.).....	497



## NOUVELLES ET MÉLANGES.

	Pages.
Procès-verbal de la séance générale du 30 juin 1874.....	5
Tableau du Conseil d'administration, conformément aux nominations faites dans l'assemblée générale du 30 juin 1874.	10
Rapport sur les travaux du Conseil de la Société asiatique pendant l'année 1873-1874, fait à la séance annuelle de la Société, le 30 juin 1874, par M. Ernest Renan.....	12
Rapport de M. Barbier de Meynard, au nom de la Commission des fonds, et comptes de l'année 1873, lus dans la séance du Conseil, le 8 mai 1874.....	73
Rapport des censeurs de la Société asiatique sur les comptes présentés par la Commission pour l'exercice 1873, lu dans la séance publique du 30 juin 1874.....	76
Liste des membres souscripteurs, par ordre alphabétique...	79
Liste des membres associés étrangers, suivant l'ordre des nominations.....	98
Liste des ouvrages publiés par la Société asiatique.....	99
Collection d'auteurs orientaux.....	101
Liste des ouvrages de la Société de Calcutta.....	102
Nouvelles et mélanges.....	259
<p>Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens. (M. PAYET DE COURTEILLE.) — The Chronicles of the Pathan kings of Dehli. — The Revenue resources of the Mughal empire of India. (M. J. MOHL.)</p>	
Procès-verbal de la séance du 9 octobre 1874.....	487
<p>L'Islam et son fondateur. (M. GARCIN DE TASSY.) — Vie de Mahomet, d'après le Coran et les historiens arabes. (M. J. MOHL.) — Tableau généalogique des sultans de Chérifon. (M. ARIS. MARRE.)</p>	
Procès-verbal de la séance du 13 novembre 1874.....	585
<p>From the Indus to the Tigris. (M. J. MOHL.) — Ibn el-Athiri chronicon. (M. J. MOHL.) — A supplementary Catalogue of sanskrit works. (M. J. MOHL.) — Appendice. Inscription d'Altiburos. (M. J. HALÉVY.)</p>	

---

Le Gérant :

JULES MOHL.

*Khād, am, gam* font *khanda, andha, ganḍha*. Ex. Khandho : le corps; andho : aveugle; gandho : odeur.

पटादीकृतं ॥ ४२ ॥

Paṭa kala kusa kada bhaganda mekha<sup>1</sup> vakka takka palla sadda mula bila vida caṇḍi pañca vā vasa paca maca musa gotthu puthu bahu magi bahu kabi sabi agga<sup>2</sup> iccevaṃādihi dhātūhi pāṭipadikehi ca uttarapadesu alaṃ paccayo hoti. pacchā puna nipaccante. Paṭe alaṃ iti; paṭalaṃ; evaṃ; kalaṃ; kusalaṃ; kadalaṃ; bhagandalaṃ; mekhalaṃ; vakkalaṃ; takkalaṃ; pallaṃ; saddalaṃ; mulaṃ; bilaṃ; vidaṃ; caṇḍālo; pañcālo; vālaṃ; vasaṃ; pacaṃ; macaṃ; musaṃ; gotthulo; puthulo; bahulo; maṅgalaṃ; bahalaṃ; kambalaṃ; sambalaṃ; aggaṃ; iccevaṃādayo aññepi saddā bhavanti.

*Paṭ*, etc. prennent le suffixe *ala*. Ex. Paṭalaṃ : enfer; kalaṃ : embryon; kusalaṃ : prospérité; kadalaṃ : bananier; mekhalaṃ : ceinture, etc.

पुथस्स पुथुपथामो वा ॥ ४३ ॥

Puthu iccetassa pāṭipadikassa puthupathādesa<sup>4</sup> honti kyaci anappaccayo hoti. Puthavi; pathamo; puthujjano; pathavi vā.

*Pathā* devient quelquefois *pathu, patha* et prend le suffixe *ama*. Ex. Puthavi : la terre; pathamo : premier; puthujjano : un homme ordinaire.

<sup>1</sup> Cd "kadagandame".

<sup>2</sup> S<sup>3</sup> "hu maṅga bahu kambu sambu a".

<sup>3</sup> Cd "ssa pathamo vā".

<sup>4</sup> Cd "puthuppāde".

### सासादीहि तुद्वो ॥ ४३ ॥

Sāsa dada ada mada iccevamādihi dhātūhi tu du iccete paccayā hontī. Sattu; daddu; addu; maddu.

Les racines *sās*, etc. prennent les suffixes *tu*, *du*.  
Ex. Sattu : ennemi; daddu : darter.

### च्यादीहि ईवरो ॥ ४५ ॥

Ci pā dhā iccevamādihi dhātūhi ivarappaccayo hoti. Civarāṇ; pivaraṇ; dhivaraṇ.

Les racines *cī*, etc. prennent le suffixe *ivara*.  
Ex. Civarāṇ : vêtement de moine.

### मुनादीहि चि ॥ ४६ ॥

Muna yati agga pada kava<sup>1</sup> suca ruca mahāla bhaddāla<sup>2</sup> maṇa iccevamādihi dhātūhi pāṭipadikēhi ca ippaccayo hoti. Muni; yati; aggi; pati; kavi; suci; ruci; mahāli; bhaddāli; maṇi.

[Et les racines] *mun*, etc. prennent le suffixe *i*.  
Ex. Muni : ascète; yati : un sage; aggi : feu; pati : maître, etc.

### विदादीक्युरो ॥ ४७ ॥

Vida vala masa sinda du ku kapu<sup>3</sup> maya unda khajja khura

<sup>1</sup> Cd "padakadakava".

<sup>2</sup> Cd "ddālā ma".

<sup>3</sup> S<sup>b</sup> "duda kuka ka".



iccevamādihi dhātūhi pāṭipadikehi ca urappaccayo hoti. Vidū-  
raṭṭhāne jāto : vedūro<sup>1</sup>; vallūro<sup>2</sup>; masūro; sindūro; dūro;  
kūro; kappūro; mayūro; unduro; khajjūro; kururo.

*Vid*, etc. prennent le suffixe *ura*. Ex. Vedūro :  
lapis-lazuli; vallūro : viande séchée; masūro : len-  
tille; sindūro : nom d'arbre, etc.

### हनादीहि णुनुतवो ॥ ४८ ॥

Hana jana bhā ri khaṇu ama<sup>3</sup> vi dhe dhāsi ki hi iccevamādihi  
dhātūhi ṇu nu tu iccete paccayā honti. Haṇu; jāṇu; bhāṇu;  
reṇu; khāṇu; aṇu; veṇu; dhenu<sup>4</sup>; dhātu; setu; ketu; hetu.

*Han*, etc. prennent les suffixes *ṇu*, *nu*, *tu*. Ex.  
Haṇu : joue; dhenu : vache; dhātu : racine.

### कुटादीहि ठो ॥ ४९ ॥

Kuṭa kusa kaṭa iccevamādihi dhātūhi pāṭipadikehi ca ṭhap-  
paccayo hoti. Kuṭṭho; koṭṭhaṃ; kaṭṭhaṃ.

*Kaṭ*, etc. prennent le suffixe *ṭha*. Ex. Kuṭṭho : le  
costus; koṭṭhaṃ : grenier; kaṭṭhaṃ : pièce de bois.

### मनुपूरसुणादीहि उस्सणुत्तिसा ॥ ५० ॥

Manu pūra suṇa ku su ṭṭa ala mahi iccevamādihi dhātūhi  
pāṭipadikehi ca ussa ṇusa<sup>5</sup> isa iccete paccayā honti. Yathā :

<sup>1</sup> Cd maṇivallūro<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Cd <sup>a</sup>ri khāṇu a°. S<sup>h</sup> <sup>a</sup>ri khana a°.

<sup>3</sup> Cd vedhaṇu<sup>4</sup>.

<sup>5</sup>, <sup>1</sup> Cd S<sup>h</sup> <sup>a</sup>ssanu<sup>4</sup>.

mānusso; mānuso; puriso; poso; sunisā; karisañ; siriso; iliso; aliso<sup>1</sup>; mahiso; sisañ; kisañ; — iccevamādayo saddā sesā bahukā bhavanti.

*Man, pār, sun*, etc. prennent les suffixes *ussa, nasa, isa*. Ex. Manusso ou mānuso : homme; puriso ou poso : homme; sunisā : belle-fille; karisañ : fumier, etc.

Malgré l'accord des deux mss. auxquels vient s'adjoindre mon ms. de la Rūpasiddhi, qui lit de même (fol. 100\*), je ne crois pas qu'il puisse y avoir de doute sur la correction de « nusa » en « nusa »; ce suffixe n'est là que pour la forme *mānuso*, et *ṇ* marque qu'il exige la vṛiddhi de la première voyelle.

ITI KIBBIDHĀṆE UṆĀDIKAPPO CHATṬHO KAṆḌO.

Yāni sippāni lokasmiṃ aṇuṃthūlāni vijjare  
Tāni sabbāni sippāni sayamsijjhā bhavantu me.

SANDHIKAPPO NIṬṬHITO<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cd sunisā; karisañ; suriyo; siriso; ilisso; alaso. S<sup>h</sup> "karisañ — siriso".

<sup>2</sup> Cd avant le vers « Yāni sippāni, etc. » a les mots « Siddhir astu », et après « niṭṭhito », il porte la date « Sakābdaṃ thutisatyaṃ ».

---

NOUVELLES ET MÉLANGES.

---

---

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

---

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 14 AVRIL 1871.

La séance se tient, par extraordinaire, au secrétariat de l'Institut, à une heure.

Le secrétaire s'excuse de ne pouvoir donner lecture du procès-verbal de la dernière séance, par suite d'une circonstance qui n'a pas laissé entre ses mains le cahier des procès-verbaux.

On s'entretient de la manière dont seront placées les valeurs de la Société et de l'état des impressions.

La question du local est suspendue par suite de l'état général du pays.

---

J'ai reçu de M. Stanislas Julien la réclamation suivante, qui se rapporte à l'article de M. Pauthier dans le cahier précédent du *Journal asiatique* (mars-avril, p. 359, l. 28) :

« On sait que c'est moi qui ai copié le manuscrit de la Grammaire du P. Prémare pour qu'elle fût imprimée à Malacca, aux frais de lord Kingsborough. Dans un passage où l'auteur parle du roman *Yu-Kiao-li*, il dit (voy. p. 39 de l'édition imprimée) : *Hoc ultimum opusculum tanti faciebat illustrissimus Dominus de Lione, Rosaliensis episcopus, ut omnes ejus phroses in modum dictionarioli disposuerit*. Feu M. Bazin, ancien professeur de chinois vulgaire, m'apprit jadis qu'un de ses amis, M. Robert, dont le père était conservateur de la bibliothèque Sainte-Genève, avait trouvé ce petit dictionnaire dans les combles de la Bibliothèque royale, où il



« était employé, et l'avait remis entre les mains de M. Abel  
 « Rémusat, conservateur des manuscrits orientaux. M. Bazin  
 « avait pu feuilleter ce petit dictionnaire, qui lui avait paru  
 « fort important pour l'intelligence des romans chinois écrits  
 « dans le même style que *Les deux Cousines*, mais il avait  
 « vivement regretté que M<sup>re</sup> de Lionne n'y eût pas inséré les  
 « expressions difficiles qui y figurent dans les pièces de poésie  
 « qui en font l'ornement.

« Le curieux passage que j'ai cité plus haut avait été biffé,  
 « non par le P. Prémare, qui, suivant M. Pauthier, aurait re-  
 « connu son erreur<sup>1</sup>, mais par la main d'une autre personne  
 « que je n'ai pas besoin de nommer et qui, pour une cause  
 « que je ne pus alors deviner, me gronda d'avoir fait revivre  
 « la rature. Je reconnus que j'avais eu tort, mais je ne dois  
 « pas m'en repentir, car j'avais donné, sans le savoir, un ren-  
 « seignement fort utile pour l'histoire du roman *Yu-Kiao-li*.

« M. Pauthier (p. 359, l. 34) nie l'existence du petit diction-  
 « naire de M<sup>re</sup> de Lionne; puis, peu après, il dit qu'il possède  
 « une copie du *Dictionariolum* en question. Il y a là une con-  
 « tradiction inexplicable. Du reste, la description qu'il en  
 « donne prouve que c'est tout autre chose que le travail de  
 « l'évêque de Rosalie. Il n'est donc pas surprenant qu'il n'y  
 « ait pas trouvé les phrases des deux premiers chapitres du  
 « *Yu-Kiao-li* qu'il y a cherchées. »

Dans une autre lettre, M. Stanislas Julien me dit qu'il ne possède pas de copie du dictionnaire français-chinois du P. Incarville, comme paraît le croire M. Pauthier, d'après la note, p. 357, du même cahier du *Journal asiatique*.

La commission du Journal ayant ainsi satisfait au droit de réponse de M. Julien, et ne croyant pas qu'il soit utile de laisser se perpétuer cette polémique, a prié M. Pauthier de ne pas la continuer dans les pages du Journal. — J. MOHL.

<sup>1</sup> « Le P. Prémare avait évidemment vu et tenu entre ses mains le petit dictionnaire de M. de Lionne dont il parle en termes si nets et si précis. Il ne pouvait donc pas le supprimer comme n'existant pas, en biffant le passage où il l'avait mentionné. » — St. J.

---

# TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME XVII, VI<sup>e</sup> SÉRIE.

---

## MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

	Pages.
L'Arabie vue en 1837-1838. (Fulgence FRESNEL.).....	5
Lettre sur le récit de Fathb-Allâh Ssâyégh, inséré dans le tome quatrième des Souvenirs d'Orient de M. de Lamartine. (Fulgence FRESNEL.).....	165
Kaccâyanappakaranaṁ. — Grammaire pâlie de Kaccâyana, sûtras et commentaire, publiés avec une traduction et des notes. (Émile SENART.).....	193
— Suite.....	361

## NOUVELLES ET MÉLANGES.

Procès-verbal de la séance du 8 juillet 1870.....	184
Procès-verbal de la séance du 11 octobre 1870.....	Ibid.

The Divans of the six ancient Arabic poets, etc. Edited  
by W. Ahlwardt. London, Trübner, 1870. (M. BARRIER  
DE MEYNAUD.)

Procès-verbal de la séance du 24 février 1871.....	352
--	-----



Al. ✓



*"A book that is shut is but a block"*

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA  
Department of Archaeology  
NEW DELHI.

Please help us to keep the book  
clean and moving.